في العقايد

خلافيات الماتريدية

خلافيات
الماتريدية

خلافيات الماتريدية

الامر حسبي كونه
السيد عزت
[illegible]

شرح الخلافات بين الاشعري والماتريدي
لمحمد بن ولي القرشهري
(يعني ازميري محمد افندي)

بسم الله الرحمن الرحيم

يا رب لك الحمد كما ينبغي لجلال عزك وجمال وجهك وصل وسلم على نبيك محمد وآله وصحبه كما يليق بكمال فضلك وعظيم احسانك اما بعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن ولي القرشهري نزيل ازمير ان انفع المطالب وارفع المآرب هو المعارف الالهية والمعالم اليقينية اذ بها ربطها الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والاولى وعلم العقائد اعلاها شانا واقواها برهانا واوثقها تبيانا فانه ماخذها واساسها وقد صنف فيه كتب كثيرة مختصرا ومطولا الا ان اكثرها ما اشتمل على قواعد الكافي جمعت فيه مختصرا حاويا بالاصول الائمة الماتريدية جامعا للمسائل الخلافية بينهما ثم شرحته شرحا جامعا لدلائلها كاشفا لمغلقاتها مستمسكا بحبل التوفيق مستهديا الى سواء الطريق مشيرا فيه الى مواضع الخلاف بينهما في سبع وستين مواضع محققا لدلائل الطرفين مراعيا في ذلك شريطة الانصاف مجانبا عن طريقة الاعتساف ولما تيسر لي اتمامه وختم بالنقصان اختتامه جعلته هدية لمن خصه الله تعالى بمزيد لطفه وفيض فضله مختصر فضله لحل المعاقد ثم امنه بكرم عنايته على ورثة انبيائه وسائر عباده فاقامه مقام افضل الاوائل والاواخر ووفقه لما يحبه ويرضاه ولما زينه من المكارم والمآثر لانه كالغرة الغائبة لمثل هذه الامور والتصنيف اعني به مولانا خاتمة المحققين وسند المدققين علامة عصره وفهامة دهره حلال مشكلات الانام شيخ مشايخ الاسلام مجدد الطريقة النبوية محيي السنة السنية جامع العلوم العقلية والنقلية السيد فيض الله ادام الله الى يوم الدين وهو الذي حفظ حوزة الملة الحنيفية بعزته وحمى حوزة الممالك العثمانية بفطنته وانشرح صدر الاسلام وتلالا وجهه وانتشر في الخافقين اعلام العلوم ورسوم بعد ان تموجت اثارها الى الاندراس وتمايلت اصولها على الانطماس

لا زال

متعلق بجعلته

اظهر بانه لم يسبق احد في نشر هذا الجمع والتصنيف

لا زال مصالح العباد مستقيمة بلطفه وفلاح امور الانام مستديمة بطوله فان وقع في حيز القبول فمحض لطفه وهو غاية المتمنى ونهاية المامول عن جنابه المامون عن الاعتساف المجبول على الانصاف والله المستعان وعليه التكلان الحمد هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري من انعام او غيره والشكر ما يفيد تعظيم المنعم قولا او فعلا لانعامه والمدح لا يختص بالمختار فافترقت الثلاثة على ما اتفق عليه كلمة المحققين حتى لم يرضوا بظاهر قول صاحب الكشاف الحمد والمدح اخوان وردوه الى المشاركة في الاشتقاق وصرفوه عن الترادف مستدلين بان الحمد يختص بالجميل الاختياري والمدح يعمه وغيره يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها هذا وحمده تعالى على صفاته الذاتية اما لتنزيلها منزلة الاختياري او لجعل الاختياري في التعريف اعم مما صدر بالاختيار او عن المختار وصفاته تعالى اختيارية بمعنى ما صدر عن المختار وان لم يكن اختيارية بالمعنى الاول او لجعل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء لا بمعنى يصح عنه الفعل والترك وصفاته تعالى اختيارية بالمعنى الاول او لجعل سبق الاختيار على الصفات سبقا ذاتيا كسبق الوجوب على الوجود لاستقرار ما يناحي يلزم الحدوث الله علم لذات الواجب الوجود اما ابتداء بلا نقل وتصرف فيه على ما روي عن ابي حنيفة وانه في او بعد النقل والتصرف في الوصفية بان جعل اصله الاله وحذف همزته وعوض عنها حرف التعريف ونقل الى العلمية وقيل انه اسم لمفهوم الواجب لذاته لا علم والحق هو الاول والا لا افاد

[illegible]

كلمة لا اله الا الله التوحيد لان ذلك المفهوم كلي في نفسه وان انحصر
في الخارج في فرد اعني الذات المقدسة فيحتمل الكثرة المنافية للوحدة
ولانه لا بد للذات المنزهة من اسم تجري عليه صفاته وذلك لا يكون
الا بوضع العلمية اذ العلمية الاسمية لا تكفي في ذلك على الاصح وان كان
فيه قيل ذلك فان قيل وضع العلم يقتضي علم الواضع بكنه ذات المعلم
والعلم بكنه ذات الواجب تعالى ممتنع او متعذر غير واقع على
الخلاف المشهور قلنا العلم بالاوصاف كاف في وضع العلم بلا حاجة
الى الكنه ولو سلم لكن الواضع هو الله تعالى لا البشر ولو سلم
انه البشر على ما عليه البهشمية لكن لا نسلم ان لا سبيل للعقول
الى كنه الواجب تعالى مطلقا لم لا يجوز ان يكون لعقول اصحاب النفوس
القدسية سبيل اليه بان خلق الله تعالى فيهم علما ضروريا بكنه ذاته
رب العالمين هو جمع عالم وهو اسم للقدر المشترك بين اجناس
ذوي العلم او بين اجناس ما يعلم به الصانع تعالى مطلقا فعلى الاول
يقال عالم الملك وعالم الانس وعالم الجن وعلى الثاني يقال عالم
الافلاك وعالم العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الارض
وعلى القولين يصح اطلاقه على كل من تلك الاجناس وعلى مجموعها لكان
بالنسبة الى افراده لا اسم لمجموع تلك الاجناس والا لما صح جمعه
لعدم تعدد افراده ح وقيل انه ليس بجمع بل اسم جمع للعالم لان العالم
يشمل ذوي العلم وغيره والجمع بالواو والنون يختص بذوي العلم
واجيب عنه على القول الثاني انه انما جمع به تغليبا لذوي العلم على غيره
واما على القول الاول فلا كلام فيه لا يقال ان من شرط الجمع المذكور ان يكون مفرده
صفة

صفة لذوي العلم والعالم اسم لا صفة لانا نقول انه اسم فيه معنى الوصفية
اعني كونه مما يعلم به الصانع وليس مثل لفظ الجماد والحيوان اذ ليس فيهما
معنى الوصفية اصلا فلذا لا يجمعان بالواو والنون وكونه في معنى الوصفية
كاف في جمعه بالواو والنون ولا يلزم ان يكون وصفا محضا على ما حققناه في تفسير سورة الفاتحة منه
في حاشيتنا على حاشية البيضاوي لمولانا عصام الدين والصلوة والسلام
جمعهما تأسيا بقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما ولان افراد احدهما
بالذكر عن الآخر مكروه في حق نبينا وغيره من الانبياء على ما صرح به النووي
وقيل انه مكروه في حق نبينا دون غيره على نبينا عديناهما بعلى لتضمنهما معنى
الانزال ومعنى الاستعطاف اى اللهم انزل او اعطف عليه رحمتك
وتحيتك فان قيل لا شك انه عليه السلام اعطي جميع الكمالات وهو مأمون
عن سلب ذلك فما معنى الدعاء له اجيب عنه بوجوه منها ان طلب الدعاء
له امر تعبدي غير معقول المعنى ومنها ان صلاتنا عليه صلى الله عليه وسلم
ليست شفاعة له بل انه شكر له على ما اعطيناه بارشاده من الكمالات
ومنها ان صلوتنا له لعدم الطلب بل كمال في سعة كرم الله تعالى معلق عليه
اذ لا نهاية لفضل الله تعالى وكرمه فنبينا عم لا يزال دائم الترقي في حضرات القرب
وسوابغ الفضل انما اختير لفظ النبي على الرسول اشارة الى ان نبينا عم
اذا استحق الصلوة والسلام بوصف النبوة فاستحقاقه اياهما بوصف الرسالة
اولى لان الرسالة افضل من النبوة لان الرسالة جهتين جهة الحق وجهة
الخلق لانه اوحي اليه بكتاب وامر بتبليغه وهذا مرتبة الرسالة والنبوة
جهة الحق فقط فلذا امر النبي عم في حالة بعثته بالنبوة بالقراءة فقط وامر حالة
بعثته بالرسالة بالانذار فان نبينا عم بعث بالنبوة على راس اربعين سنة

في الوقت ... بعثته
وبعثنا الرس...

فجاءه جبرائيل وهو بغار حرا فقال اقرأ فقال ما انا بقارئ فغطه ثم قال له اقرأ فقال ما انا
بقارئ فغطه كذلك ثم قال له اقرأ باسم ربك الذي خلق حتى بلغ
ما لم يعلم ثم فتر الوحي ثلاث سنين متوالية فقرن بنبوته اسرافيل عم
ثلاث سنين في زمان فترة الوحي ولم ينزل عليه شيء من القرآن فلما مضت
ثلاث سنين قرن بنبوته جبرائيل عم فنزل عليه يا ايها المدثر قم فانذر
وربك فكبر ومنه حصل التوفيق بين روايتي بعثته فانه روي انه عليه السلام
بعث على رأس اربعين سنة وروي انه عليه السلام بعث على رأس
ثلاث واربعين سنة وبين روايتي اول ما نزل فانه روي اول
ما نزل اقرأ وروي ايضا اول ما نزل يا ايها المدثر ثم الصلوة على النبي
وقيل في الزمرة على ما قاله في الشفاء وقيل السلام كذلك وكذا الحمد مثل
الشهادتين محمد عطف بيان وهو علم لنبينا عم غير مرتجل على الصحيح
بل منقول من اسم المفعول المضعف الموضوع لمن كثرت خصاله الحميدة
سماه به جده عبد المطلب وهو اشهر اسمائه وله اسماء كثيرة اختلف في عددها
على اقوال افضل الرسل والانبياء صفة محمد لانه تختص به واضافة الى الكل
يجوز ان تقصد بها تفضيل صاحبه على من سواه من افراد المضاف اليه على ما هو كذلك
فيقيد ان نبينا عم افضل من كل فرد من افراد الرسل
سوى صاحب افعل على ما هو مقتضى الاضافة على خلاف مقتضى افعل
المصاحب بمن فان مقتضاه تفضيل صاحب افعل على المجرور بمن بجميع
اجزائه على ما صرح به الرضي وفي سنفاد افضلية نبينا عم على سائر
الخلق سوى الرسل بطريق الاولوية لان الافضل من الافضل من الغير افضل
من ذلك الغير لكن بقي الكلام في افادة افضليته عليه السلام من المجموع من حيث

المجموع

مطلب هل النبي عم افضل من جملة المجموع

المجموع لان افعل المضاف لا يفيده وانما يفيده افعل المصاحب لمن
ولذا قيل ان افعل في مثل هذا التركيب ليس بمضاف حقيقة بل كلمة
من مقدرة فيها لان المقصود بيان افضلية نبينا عم من المجموع من حيث
المجموع وذلك يحصل بتقدير من وهذا مما يجب حفظه وقد قال في شرح
المواهب ان هذه المسئلة وقعت في زمن العز بن عبد السلام فافتى
فيها بانه عليه السلام كان افضل من كل واحد منهم لا انه افضل من جميعهم فمال
جماعة من علماء عصره على تكفيره قلت مراد العز بن عبد السلام انه ليس
غير الاحاد مجموع حقيقي متصف بالفضل حتى يكون عليه السلام افضل منه
لا ان هنا مجموعا غير الاحاد ونبينا ليس افضل من هذا المجموع حتى يمال على تكفيره
ويجوز ان يقصد بالاضافة تفضيل صاحبه على كل من سواه من الرسل
وغيرهم وانما اضيف الى الرسل لزيادة اختصاصه بهم فيكون المفضل عليه
محمد فاي افضل الخلائق من بين الرسل واله واصحابه اجمعين وبعد
اي بعد ادارنا وجب علينا من التسمية والتحميد والتصلية فهذه اشارة
الى المرتب الحاضر في الذهن سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده
اذ لا حضور للالفاظ المرتبة ولا المعاني فيها في الحس بل موجودة في الذهن
والنقوش الكتابية وان كانت موجودة في الخارج الا ان الاشارة
اليها لا تناسب الاخبار عنها بقوله زبدة ما استفدته من فوائد
الاولين وجملة ما استنبطته من قواعد السلف الصالحين لان النقوش
الكتابية ليست كذلك ولو سلم ذلك فالحاضر في الحس من النقوش
لا يكون الا شخصا معينا وهو ما كتبه المصنف وليس المقصود وصف ذلك الشخص
ولا تسميته بذلك الاسم بل المقصود وصف نوعه وتسميته بذلك الاسم وهو نقش الكتاب الدال

على الالفاظ المخصوصة الموضوعة بازاء المعاني المخصوصة سواء كان ما كتبه المصنف او غيره مما يشاركه في ذلك الكلي ولا شك انه لا حصول للكلي الطبيعي في الخارج فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير لكنه لا باعتبار تعيين المحل والالوان وعليه ما ذكر ايضا من ان المقصود وصف نوعية الكتب وخلاصة ما عليه عقايد اهل السنة من السلفيين وهم الفرقة الناجية المشار اليها بخبر ما انا عليه واصحابي جمعتها تذكرة للطلاب وتبصرة لاولي الالباب ورتبتها على مقدمة والمشهور كسر دالها ويجوز فتحها ايضا وهي في اللغة ماخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة من قدم بمعنى تقدم ثم نقلت في العرف الى ما يتوقف عليه الشروع في العلم وقد يقال لما يتقدم امام المقصود لارتباطه بها من طائفة مخصوصة من الفاظ الكتاب مقدمة الكتاب ومقصد يشتمل على فصول اما المقدمة ففيما يجب تقديمه الى تقديم ادراكه قبل الشروع في المقصود كحده وموضوعه وغايته لان الشروع في كل علم لكونه فعلا اختياريا يتوقف على تصوره بوجه ما وعلى التصديق بفائدة ما وعلى تصوره برسمه وعلى التصديق بغايته المخصوصة المترتبة عليه وعلى التصديق بموضوعية موضوعه بجهة الجهة المركبة اعني ان الشيء الفلاني موضوعه لكن التوقف على الاولين للامكان الشروع وعلى الثلاثة الاخيرة للشروع على وجه البصيرة ولما كان التصور بوجه ما حاصلا في ضمن التصور برسمه والتصديق بفائدة ما حاصلا في ضمن التصديق بغايته المخصوصة حصول العام في ضمن الخاص اكتفى بذكر رسمه وغايته على ما سترى وكمباحث العلم والنظر وما يتعلق بهما فان الشروع في هذا العلم خاصة يتوقف على هذه المباحث ايضا لان تحصيل

العقايد

العقايد بطريق النظر والاستدلال والرد على المنكرين لا يمكن بدون معرفة هذه المباحث فكانت من مقدمة الشروع في هذا العلم خاصة فان قيل ان الامور المذكورة ههنا عين المقدمة فاذا جعلت ظرفا لها يلزم كون الشيء ظرفا لنفسه قلنا يجاب عنه بوجوه الاول ان الكتاب للمؤلف كالمواقف مثلا وما يذكر فيه من المقدمة والمقصود والفصول والابواب اما ان يكون عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على المعاني المخصوصة المتصورة والمتصدقة وان ما عن النقوش الدالة على الالفاظ المخصوصة الدالة على تلك المعاني واما عن المعاني المخصوصة من حيث انها مدلولة لتلك العبارة والنقوش واما عن المركب من الثلاثة او اثنين منها فان كان عبارة عن الالفاظ او النقوش او المركب منها فلا اشكال في الظرفية المذكورة لان معناه ان هذه الالفاظ في بيان هذه المعاني لان المقدمة التي هي جزء الكتاب عبارة عن الالفاظ ايضا على هذا التقدير وانما سميت تلك الالفاظ التقديم والتسمية بالمقدمة لكونها في بيان ما هو مقدمة العلم تسمية للشيء باسم مدلوله وان كان عبارة عن المعاني المخصوصة فقد يوجه تلك الظرفية بان المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم وهذا المفهوم كلي منحصر فيما ذكر من الامور المذكورة فكان قبل هذا الكلي في هذا الجزئي وقد يوجه بان مقدمة العلم تصوره بحده والتصديق بموضوعه وغايته والمذكورة في المقدمة ليس هذه الادراكات بل معان يتوصل بها الى تلك الادراكات فكانه قيل هذه المعاني في تحصيل تلك الادراكات وان كان عبارة عما تركب من المعاني والالفاظ والنقوش فالجواب هو التوجيه الثاني كما ذكره الشريف العلامة الثاني ان المقدمة على نوعين مقدمة العلم وهي ما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة

على مسائل الاصول تحصيل الكتب وزيادة حاشيتنا منه

الكتاب وهي طائفة مخصوصة من كلام قدمت امام المقصود لارتباطه بها
وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها ام لا فما جعل ظرفا هو مقدمة العلم
وما جعل مظروفا هو مقدمة الكتاب هكذا ذكره التفتازاني وروايته
اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من كلامهم ولا تمس اليه
الحاجة لجواز التسمية لتلك الالفاظ بالمقدمة مجازا من قبيل تسمية الشيء
باسم مدلوله بلا حاجة الى اصطلاح جديد كما عرفت انفا الثالث
ان هذه الظرفية مجازية اقامة للشمول العموم العلمي مقام الشمول الظرفي
بمعنى انه كلما يعلم هذه المقدمة يعلم ما يجب تقديمه في هذا العلم بخلاف العكس
لجواز ان يعلم ما يجب تقديمه في هذا العلم بدون هذه المقدمة فشبه الشمول العلمي بالشمول
الظرفي في الاحاطة فان الظرف كما احاط المظروف كذلك العام احاط
الخاص فاستعمل كلمة في ههنا مجازا الكلام علم بامور اي بمسائل يقتدر معه قدرة
تامة كما هو المتبادر وبهذا القيد يخرج عن التعريف علم الله تعالى وعلم الرسول
والملائكة لان علومهم لا يسمى كلاما او يخرج بقوله يقتدر لان صيغة الافتعال يدل على الاعمال
المشعر بالكسب وعلومهم ليس بالكسب والنظر اما علمه تعالى فظاهر واما علم الرسول والملائكة
فبالوحي والالهام لا بالكسب معه اي مع العلم بتلك الامور على اثبات العقائد
الدينية اي على الغير سواء كان العقائد صوابا او خطاء فان الخصم كالمعتزلي
مثلا وان كان على الخطاء في عقائده وما تمسك به في اثباتها لكن لا يخرج عن
علماء الكلام ولا علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام
والمراد بالدينية هو المنسوب الى دين محمد عم صوابا كان او خطاء كما ذكرناه
من قضية المعتزلي والمراد بالاثبات معناه المتبادر ولذا قلنا على الغير لا بمعنى
التحصيل والاكتساب والا يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له

وذلك

وذلك باطل لانه داخل فيه لا خارج عنه على ما صرح به الشريف العلامة فان قيل
يجوز ان يراد بالعقائد في قوله اثبات العقائد القضايا الجزئية فلا محذور
في كونها ثمرة لقواعد الكلام فالمعنى الكلام علم بقواعد كلية يقتدر معه على تحصيل
العقائد الجزئية بجعل تلك القواعد كبرى لصغرى سهلة الحصول قلنا انه مع كونه
خلاف المتبادر من التعريف يلزم ان يكون وضع الكلام لتحصيل العقائد الجزئية لا غير
مع ان وضعه وتدوينه لالزام الخصم وايراد الحجج عليه لانهم قد دونوه بعد ظهور
المخالفين في العقائد لالزام عليهم وبهذا ظهر ضعف ما قاله التفتازاني في شرح
المقاصد ان المراد بالعلم في هذا التعريف بمعنى ملكة الاستحصال بمعنى ان يكون عنده
من الماخذ والشروط ما يكفي في استحصال العقائد وان المراد بالاثبات تحصيل
العقائد واكتسابها مع ان حمل العلم في هذا التعريف على ملكة الاستحصال خلاف المتبادر
لان المتبادر من ملكة الاستحضار بايراد الحجج عليها اشارة الى وجود المقتضي ودفع
الشبه عنها اشارة الى انتفاء المانع اعلم ان المتبادر من القدرة هي التامة
ومن المعية المصاحبة الدائمة العادية فينصرف اليه في التعريف فينطبق التعريف
على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان
تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم ببعضها
ودون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط وهو المنطق
اذ لا يحصل به القدرة التامة على اثبات العقائد الدينية لان هذا الاثبات انما يحصل
بحجة لها صورة مخصوصة يحصل من المنطق ومادة معينة لا يعرف منه لان خصوصية
المبادي لا يعرف من المنطق وانما يعرف به مناسبة المبادي المعلومة من علم او
لكل مطلوب مطلوب على وجه اجمالي ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ
اي وضع اراد ولو فيه اقتدار تام على ذلك ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام

بل وجميع العلم المجامع له اذ ليس يترتب على ذلك الجميع تلك القدرة فانما
على جميع التفاوت بل لا مدخل له في ذلك الترتب لعادته اصلا وانما اختير
يقتدر على يثبت اشارة الى ان الاثبات بالفعل ليس بلازم واختير
مع على به اشارة الى انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء واختير
الاثبات على التحصيل اشارة الى ان ثمرة الكلام هو الاثبات لا التحصيل
والى ان العقائد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كان بعضها
مما يستقل العقل في اثباتها كما سيأتي وليس المراد بالحجج والشبه
ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات لما ذكرناه من تعميم
المعتزلي والمخطئ ثم اعلم ان هذا التعريف رسم لا حد وذلك لان حقيقة
كل علم هي المسائل النظرية كما هو المشهور بينهم والمتبادر من قولهم فلان
يعلم النحو مثلا او التصديق بتلك المسائل عن دليل كما هو المتبادر
من قولهم الكلام علم بامور اه وعلى التقديرين لا يمكن تحديده الا ببيان
تلك المسائل او التصديقات بها وتصورها باسرها اذ لا معنى لتحديد
الشيء الا تصويره بجميع اجزائه ولما كان تصور تلك المسائل والتصديقات
المتعلقة بها باسرها متعذرا كان تحديد العلم ايضا متعذرا اذ ليس
تلك المسائل وتصديقاتها من الامور الاعتبارية المحضة حتى يتيسر
التحديد بها فعلى هذا المفهومات التي تذكر في تعريفات العلوم كالتعريف
المذكور للكلام مثلا لوازم مساوية لتلك المسائل والتصديقات بها
فيكون رسما لان التعريف باللازم رسم لا حد وقيل ان اسماء العلوم
موضوعة بازاء مفهوم كلي لتلك المسائل كالتعريف المذكور مثلا فيكون
حدا لا رسما والحق هو الاول اذ لا يخفى ان اسماء العلوم كالكلام مثلا لا يطلق

ويراد به

ويراد به المفهوم الكلي بل يراد به دائما المسائل المخصوصة او التصديقات بها فقولهم
فلان يعلم النحو يعني انه يعلم المسائل المخصوصة او يتصور التصديقات بها اذ لا تحجر
في التصورات بتعلق بجميع الاشياء حتى نفسها وهذا ثم لما كان تمايز العلوم
في انفسها بحسب تمايز الموضوعات يعني العلة المركبة ناسب تصدير العلم ببيان موضوعه
افادة لما يتميز به عن غيره بحسب الذات فقال وموضوعه بيان ذلك ان كمال
النفس الناطقة في قوتها النظرية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه
في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولما كان تلك الحقائق والاحوال متكثرة متنوعة
جدا وكانت معرفتها على الاختلاط متعسرة وغير مستحسنة تصدى الاوائل لضبطها
وتسهيل تعليمها فافردوا الاحوال الذاتية المتعلقة بشيء واحد مطلقا او من جهة
واحدة او باشياء متناسبة تناسبا معتدا بها سواء كان في ذاتياتها او عرضياتها ودونوها
على حدة وعدوها علما واحدا وسموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم
لان موضوعات مسائله راجعة اليه لانها اما عين موضوع العلم او نوعه او عرضه الذاتي
او نوع عرضه الذاتي فصارت كل طائفة من الاحوال بسبب تشاركها في الموضوع علما
منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى مشاركة في موضوع اخر فتمايزت العلوم
في انفسها بموضوعاتها فصار هذا التمايز مما لا بد منه مع جواز الامتياز بامر اخر
كالغاية مثلا وسلك الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحساني اذ لا يمتنع
عقلا من ان يعد كل مسئلة علما براسه ويفرد بالتعليم ولا من ان يعد مسائل كثيرة غير متشاركة
في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه اخر ولا علما واحدا ويدون لكن
كلها مشاركة في انها احكام بامور على اخرى وبالجملة فقد اطبقوا على ان تمايز العلوم
بحسب الذات وكذا تناسبها انما هو بحسب الموضوعات فكان التصديق بموضوعية الموضوع
اجمالا من مقدمات الشروع واما التصديق بوجود الموضوع يعني الهلية البسيطة اعني الله

موضوعا من المبادي التصديقية على ما ذكره الشريف العلامة ومن اجزاء العلوم على حدة على ما ذكره
التفتازاني كما ان تصور موضوع كل علم بتعريفه كتعريف الكلمة بلفظ موضوع من
المبادي التصورية واما تصور مفهوم الموضوع بما يبحث عن اعراضه الذاتية فلكونه
معتبرا في طرف التصديق بموضوعية الموضوع فان قيل فعلى هذا يكون من مقدمات
الشروع قلنا ممنوع انما يكون كذلك ان لو توقف ذلك التصديق عليه ولكنه
يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما غير الكنه فيجوز ان يتصور مفهوم الموضوع
بوجه ما ويحكم به على الشيء الفلاني هو المعلوم اعترض عليه بانه ان اريد بالمعلوم
مفهومه فاكثر محمولات مسائله اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به
ما صدق عليه من انواع العلوم فكان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه
في الفن ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كالمساوات العارضة للعدد بواسطة
جنسه الاعم وهو الكم فانه لا يبحث عنها في الحساب الا بعد التخصيص بالمساوات العددية
واجيب عنه بان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من موضوعه اقول فيه بحث
لان العرض الذاتي للشيء انما يجوز ان يكون اخص منه بشرط ان لا يحتاج ذلك
الشيء في عروضه له الى ان يصير نوعا معينا كما في لحوق الحركة والسكون للجسم واما
اذا احتاج فيه الى ان يصير نوعا معينا كما في لحوق التعجب او الكتابة للحيوان
فانه يحتاج فيه الى ان يصير انسانا فلا يكون عرضا ذاتيا له بالاتفاق والحاصل
ان العرض الاخص من الشيء ان كان عروضه له لاستعداد في ذات ذلك الشيء
يكون عرضا ذاتيا له كما في عروض الحركة والسكون للجسم وان كان عروضه لا لاستعداد
في ذات ذلك الشيء بل بواسطة امر اخص منه كما في عروض التعجب للحيوان فلا يكون عرضا
ذاتيا له وما نحن فيه من هذا القبيل فان القدم والحدوث وغيرهما من الاعراض المبحوث عنها
في هذا العلم انما يعرض للمعلوم بواسطة امر اخص منه لا لاستعداد في ذات المعلوم فانه يحتاج في عروض القدم والوجود له

الى ان

الى ان يصير نوعا معينا فلا يكون من الاعراض الذاتية له فان قلت وما الجواب قلت فيقول
ان بين محمولات العلم ومحمولات مسائله فرقا كما بين موضوعاتهما وانه لا يلزم من كون
محمولات مسائله اخص من موضوعه كون محموله اخص من موضوعه وذلك لان محمولات العلم
ما يجعل اليه محمولات مسائله بطريق الترديد مثلا امتناع الخرق اذا اخذ مع مقابله على وجه
الترديد يكون محمولا وعرضا ذاتيا للجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي فيقال
الجسم اما قابل للخرق او غير قابل وهو مساو للموضوع لا اخص منه واذا اخذ وحده
يكون محمولا للمسئلة وذلك العلم لا للموضوعه فيقال الجسم الفلكي غير قابل للخرق والعنصري
قابل له فكان محمولات العلم هو المفهوم المردد بين خصوصيات الاعراض المتقابلة
ومحمولات المسئلة هي خصوصيات تلك الاعراض وكان محمولات العلم في مقابلة موضوعه
ومحمولات المسئلة في مقابلة موضوعها ولا يلزم من ان يكون محمول المسئلة
اخص من موضوع العلم ان يكون محمول العلم نفسه اخص من موضوعه كيف وان كلا
محمولا منهما مساو لموضوعه ففيما نحن فيه ان محمول العلم هو المفهوم المردد بين القدم
والحدوث وغيرهما وهو مساو لموضوعه وهو المعلوم ومحمول المسئلة كل واحد
من هذه الاحوال وهو مساو لموضوعها وهو انواع المعلوم فان قيل هذا المفهوم
المردد لا يبحث عنه في شيء من العلوم بل انما يبحث في العلوم عن كل واحد من خصوصيات
هذا المفهوم فكيف يصح ان يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم لان موضوع العلم ما يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية قلنا نعم الا ان معناه ما يرجع البحث فيه عن الاعراض الذاتية
اليه بان يجعل نفسه او نوعه او عرضه الذاتي موضوعا للمسئلة لا انما يبحث فيه بالفعل عن
الاعراض المختصة به بان يجعل نفسه فقط موضوعا للمسئلة ويحكم عليه بعوارضه
الذاتية فقط يعني انه لا يلزم ان يبحث في الفن بالفعل عن العرض الذاتي للموضوع نفسه
فان قيل كيف يصح ان يراد بالمعلوم مفهومه والحال ان شيئا من محمولات الفن ومحمولات المسئلة

لا يعرضه اصلا وانما يعرض لما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع والافراد
قلنا ليس المراد بالمفهوم هاهنا الامر الكلي الذي لا وجود له في الخارج
بل ذات هذا المفهوم لكن لا باعتبار خصوصيته النوعية او الفردية بل
مطلق الذات المتصفة بالمعلومية قديما او حادثا موجودا او معدوما
لان المعدومات تتصف بالمعلومية ايضا ولك ان تجيب عن الشق الثاني
بان يقول موضوعه هو انواع المعلوم قديما او حادثا موجودا
او معدوما كما قالوا موضوع الحكمة انواع الموجودات فقولهم
في ان موضوع الكلام هو المعلوم اشارة الى جهة وحدة الموضوع
ولان الموضوع امور متناسبة في امر عرضي وهو مفهوم المعلوم فعلى
هذا تلك الاعراض العامة المشتركة بين الانواع مخصصة لكل نوع
بقيود مخصصة كما خصص المساواة في نحو بالمقادير وفي العددية
والوحدة بالوجود الواجب في الكلام لكن يرد عليه ما سبق في القول
الثاني من ان ذاته تعالى ليس بينا في نفسه ولا مبينا في علم اخر ولا يجوز
ان يبين في هذا العلم فلا يكون موضوعا له واما المعلوم فبين
في نفسه فيجوز ان يجعل موضوعا له من حيث يثبت له ما هو من العقائد
الدينية او وسيلة لها اعترض عليه في شرح المواقف بان هذه
الحيثية لا دخل لها في عروض القدرة وغيرها من الاعراض المبحوث عنها
في الفن فلا يكون عرضا ذاتيا للمعلوم من تلك الحيثية وان كان
بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية اقول فيه بحث
لان الحيثية المذكورة في موضوعات العلوم لها اعتباران احدهما ان يجعل
جزءا من الموضوع او قيدا للموضوعية على معنى ان البحث عن الاعراض التي
يلحقه

تلحقه من تلك الحيثية كما في قولهم موضوع العلم الالهي هو الموجود من حيث
هو موجود على معنى يبحث فيه عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه
موجود لا من حيث انه جوهر او عرض ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع
ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عن جزئه او عن قيده ولانه لا يبحث في ذلك العلم
الا عن العوارض اللاحقة لموضوعه من تلك الحيثية فلو بحث فيه عن تلك الحيثية
ايضا لزم ان يلحق الموضوع من جهة نفسه او من جهة امر اخر وكلاهما باطلان
للدور والتسلسل وثانيهما ان يراد الحيثية بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها
في العلم فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في العلم
عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فحينئذ تلك الحيثية من الاعراض المبحوث
عنها في العلم كما في قولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح
ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض
من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فعلى الحق
فيجوز ان يكون الحيثية من قبيل الثاني فيكون بيانا للاعراض المبحوث عنها في
الكلام لا من قبيل الاول حتى يرد عليه ما ذكر وقد يقال ان الموضوع عبارة
عما يبحث عن اعراضه الذاتية فكان المعتبر فيه امران البحث وعروض العوارض
فيجوز ان يكون الحيثية متعلقة بالامر الاول مع قطع النظر عن الثاني على معنى
ان البحث عن العوارض يكون باعتبار هذه الحيثية اي يلاحظ في جميع المباحث
هذه الحيثية لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون عروضها للموضوع
بواسطة هذه الحيثية لكن يرد عليه ان العوارض على تقدير ان لا يكون
للحيثية مدخل في عروضها لا يكون للمقيد بهذه الحيثية بل للمطلق والموضوع
هو المقيد بها لا المطلق فيلزم ان لا يكون تلك العوارض عوارض للموضوع

وبهذا اختلف ثم المراد من العقائد الدينية هي القدم والوحدة للصانع
والحدوث للعالم وصحة الاعادة للاجسام ونحوها مما يقصد اثباته في الفن
ومن الوسيلة هو تركب الجسم من الجواهر الفردة وعدم تمايز المعدوم فان
الاول وسيلة الى اثبات الحدوث والثاني الى اثبات تعدد صفات الله تعالى
وكونها موجودة في نفسها ونحوها وقيل ذات الله تعالى اما وحده على
ما ذهب اليه القاضي الارموي او مع ذات الممكنات من حيث استنادها
الى ذاته تعالى على ما ذهب اليه صاحب الصحائف فجعل الموضوع امرين
متناسبين في المعلوم او في الموجود وذلك لانه يبحث فيه عن
صفاته تعالى وافعاله واحكامه وعن احوال الممكنات من حيث احتياجها
اليه تعالى ورد بوقوع البحث في الكلام عن احوال الجواهر والاعراض لا من
حيث استنادها اليه تعالى كقولهم الجوهران لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل
وغيرهما من اكثر مباحث الامور العامة والجواهر واجيب عنه انه يجوز
ان يكون ذكرها على سبيل المبدائية لا على كونها من مسائل الفن فلا يلزم
ان يكون راجعا الى احوال موضوعه فان قيل لا شك ان تلك المباحث
ليست من الامور البينة التي لا تحتاج الى البيان فلا بد من بيانها فان بين
في هذا الفن يكون من مسائله لا من مباديه فيجب ان يكون راجعا الى احوال
موضوعه وليس كذلك لعدم استنادها اليه وان بين في علم آخر فلا بد ان يكون
ذلك العلم شرعيا واعلى منه واشرف لان العلم الاعلى لا يتوقف على الادنى منه
ولا الشرعي على غير الشرعي ولا علم شرعي اعلى من الكلام لانه اساس جميع العلوم
الشرعية بالاتفاق قلنا لا نم ان ما يبين فيه مبادئ العلم الشرعي يجب ان يكون شرعيا
واعلى منه لانطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه مع انه غير

شرعي

شرعي وادنى منه شرفا ولان الشيخ قال في الشفاء ان مبادئ العلم قد تكون
بينة بنفسها فلا يبين في علم اصلا وقد تكون غير بينة فيبين في علم اعلى
منه لجلالة شانه عن ان يبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى
والصورة فانه من مبادئ الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى
او في علم ادنى منه لدنو شانه عن ان يبين في ذلك العلم كامتناع
الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادئ الالهي لاثبات
الهيولى والصورة فيجب ان يبين بمقدمات لا يتوقف صحتها عليه
لئلا يدور وقد يبين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدا
لجميع مسائله وان لا يبين بمسئلة يتوقف عليه لئلا يدور فهذا
يكون مبدا باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل الهندسة وكون
الامر للوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدا لمسئلة وجوب
القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا ونحن في هذا القسم ان لا يرجع
الى احوال موضوعه ليصح كونه من مسائله فما نحن فيه اعني البحث عن احوال
الجواهر والاعراض من غير ان يستند اليه لا يكون من هذا القبيل لعدم رجوعه
الى احوال موضوعه فتعين البيان في علم ادنى او اعلى حيث يثبت
هذا المبدا بدليل قطعي من غير مخالفة لقواعد الشرع وان لم يعد ذلك
العلم من العلوم الاسلامية كالالهي الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق
فانه ادنى من الكلام شرفا واعلى منه من حيث عموم موضوعه كما حققه
في شرح المقاصد ورد ايضا بلزوم كونه اي كون ذات الله تعالى
بديهيا او كسبيا مبينا في علم آخر لان وجود الموضوع لا يجوز
ان يبين في ذلك العلم لان المطلوب المبين فيه اثبات الاعراض الذاتية

لموضوعه ولا شك انه يتوقف على وجوده لان اثبات الشيء للشيء فرع
ثبوت المثبت له فلو كان وجوده من الاعراض المطلوبة فيه لزم الدور
او التسلسل فيلزم ان يكون بديهيا او مبينا في علم اخر وكلاهما باطلان
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ذلك العلم الاخر ان كان اعلى منه
فلا علم اعلى من الكلام بالاتفاق وان كان ادنى منه فموضوع الاعلى يبين
في الادنى منه وفي كل من بيان الملازمة وبطلان اللازم بحث اما في الاول
فلان اثبات الاعراض الذاتية التي هي غير الوجود لا شك انه يتوقف
على وجود المثبت له واما اثبات الوجود فلا فرق بينه وبين سائر
الاعراض الذاتية وقد يقال اثبات الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
يخص سائر الاعراض غير الوجود على ما صرح به الامام ولو سلم انه
اعم لكن ليس معناه ان وجود المثبت له مقدم بل معناه على ما
حققه العلامة الدواني ان ثبوت الثابت لا ينفك عن ثبوت
المثبت له بل يستلزمه اما مؤخرا كثبوت البياض للجسم واما معا كثبوت
الوجود للماهية واما مقدما كثبوت الامكان للموجود لان الشيء ما لم يكن
ممكنا لم يكن موجودا فعلى هذا يجوز ان يكون وجود الموضوع من اعراضه
الذاتية التي لا يتوقف اثباته على سبق الوجود عليه حتى يلزم الدور او التسلسل
فان قيل ان الوجود المطلق مشترك بين جميع الموجودات باسرها
فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص الواجب فهو عينه حقيقة
سواء كان عينه او غيره فلا يحمل عليه قطعا فلا يكون من الاعراض الذاتية ايضا
قلنا لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشيء منها ومن عدم صحة
حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقا من الاعراض الذاتية لشيء لجواز

ان يكون

ان يكون الوجود مقيدا بالوجوب من الاعراض الذاتية لذات الواجب ويصح حمله
عليه لكونه كليا على انه يجوز ان يراد بالحمل المعتبر في الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق
اذ لا مانع من ان يقال زيد صاحب هذا الوجود واما في الثاني فلانه يجوز ان
يبين موضوعه في علم ادنى كعلم الالهي على ما ذكرناه في المبادي من التحقيق فان قيل
المعلوم الذي جعلوه موضوع الكلام في القول الاول ما ذا حاله بين
او مبين في هذا العلم او في علم اخر قلت انه بين الوجود في نفسه كالموجود
في القول الثاني لانا كما نحكم ان شيئا ما موجود بالبديهة كذلك نحكم ان شيئا ما
معلوم بالبديهة وقيل هو اي موضوع الكلام الموجود من حيث هو
اي من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض قيل لا فرق على هذا القول
بين موضوع الكلام وموضوع العلم الالهي لان موضوعه هو الموجود من
حيث هو ايضا واجيب بانه يبحث في الكلام عن احوال الموجود على قانون
الكلام وفي الالهي على قانون عقولهم وافق الشرع او لا ورد بانه قد
يبحث فيه اي في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور
لا باعتبار انها موجودة في الخارج كالنظر والدليل فانه يقال النظر الصحيح
يفيد العلم والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا وكذا واجيب عنه بان
هذه الامور كلها وان لم يكن لها وجود في الخارج لكنها موجودات في الذهن
فيشملها الموجود ورد بان الوجود الذهني قد انكره المتكلمون فلا يجوز
فلا يجوز ان يأخذ الموجود اعم من الخارجي والذهني اقول لا نزاع لهم
في تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات وتميز بعضها عن بعض
بحسب المفهوم وانما نزاعهم في ان التعقل بحصول صورة من المتعقل في العقل
وفي اقتضائه الثبوت في الجملة على ما صرح به في شرح المقاصد فعلى هذا لا يلزم من

في انكارهم حصول الصورة في العقل انكارهم الوجود الذهني مطلقا حتى
لا يجوز تقسيم الموجود الى الخارجي والذهني وقد يقال ليس مرادهم بالموجود ههنا الموجود
الخارجي بشرط الوجود الخارجي بل مرادهم اعم منه اي مفهوم الموجود مطلقا
واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا ولو سلم ان المراد به الموجود في الخارج لكن
يجوز ان يكون بحث النظر والدليل من قبيل المبادي وبحث المعدوم والحال
من لواحق مسئلة الوجود وفائدته اي فائدة الكلام المترتبة عليه في الواقع
ولا بد من اعتقادها لئلا يعد عبثا في شرعه عرفا ولا يقع في سعيه فتور
الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين
امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وارشاد المسترشدين
الى عقايد الدين بايضاح الحجة لهم والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم
الى غير ذلك من فوائده العقايد اي المعتقدات ما يقصد به نفس الاعتقاد
دون العمل اعلم ان الاحكام الشرعية قسمان احدهما ما يقصد به نفس
الاعتقاد كقولنا الله واحد والاجماع حجة والاجسام معاد وهذه تسمى
اعتقادية واصلية وعقايد وثانيهما ما يقصد به نفس العمل كقولنا الوتر
واجب والصلوة فريضة وتسمى هذه عملية وفرعية واحكاما ظاهرية والاول
مضبوطة لا تتزايد ولا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها بالادلة
المتعددة الوجوه وقد دون علم الكلام لهذا بخلاف الثاني لانها لا تكاد تنحصر
في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ
من يعلمها هو التهيؤ التام لها وقد دون لها علم الفقه الباحث عن احوال
المكلفين على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية العلم يطلق
على معان منها ادراك العقل ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم

والمطابقة

والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد ويقرب منه الجزم
الثابت المطابق للواقع ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني
وهو الموافق للعرف واللغة واختلفوا فيه فرقتين فرقة قالوا انه اضافة
بين العالم والمعلوم وفرقة قالوا انه صفة ذات اضافة وله باعتبار
كونه صفة تعريفان احدهما ما اختاره ابو منصور الماتريدي وهو
صفة اي امر قائم بالغير اي بجزء من اجزاء العالم من غير تعيين لان محل العلم
الحادث غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز عندهم عقلا ان يخلقه
الله تعالى في اي جزء من اجزائه البدنية او غيرها لان البنية ليست شرطا للعلم
والحيوة لكن السمع دل على انه محل العلم هو القلب كقوله تعالى فتكون
لهم قلوب يعقلون وقال الحكماء محل العلم بالكليات النفس الناطقة
وبالجزئيات الاذهان اي الحواس الباطنة والظاهرة وهو المشهور وقال بعضهم
ان المدرك للكليات والجزئيات هي النفس الناطقة ولكن ادراكها للكليات
بالذات وللجزئيات بواسطة الاذهان فيكون صور الكل مرتسمة في النفس
وهذا بناء على تفسيرهم العلم بحصول الصورة في العقل يتجلى اي ينكشف
انكشافا تاما كما هو المتبادر بها اي بتلك الصفة المذكور اي ما يذكر
ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما ممكنا او محالا كليا او جزئيا
لمن قامت هي اي تلك الصفة به متعلق بالاجلاء اي بجزء من اجزائه كما
ذكرناه فيخرج عن التعريف ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة
وغير النفسانية كالسواد لعدم الانكشاف بها والظن والشك والوهم والجهل
المركب واعتقاد المقلد المصيب لعدم الانكشاف التام بها فيتبع ادراكات
الحواس في التصور والتصديق اليقيني ولا يجدوا رفعة الا في عدد ادراكات الحواس علما

فان كونها علما كما هو مذهب الاشعري مع كونه مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين وجو
مخالف للماتريدية مخالف ايضا للعرف واللغة لان البهائم ليست من اولي العلم
فيها اللهم الا ان يقال ان البهائم وان لم يكن من اولي العلم بالكليات لكنها من
اولي العلم بالجزئيات او يترك العرف في الادراك الجزئي بين البهائم والعقلاء
او يجعل احساس العقلاء علما دون البهائم كما يشعر به التوجيه حيث قال فيه
لمن او يقال المراد ادراك الحواس ادراك العقل بواسطة الحواس بدليل
قولهم ان المدرك في الحقيقة هو العقل والحواس الات له فينطبق التعريف
على مذهب صاحبه وهم الماتريدية وقيل وهو اختيار الاشعري واكثر اصحابه
صفة توجب لمحلها وهو العالم الذي قامت به تمييزا لمتعلقها لا يحتمل ذلك
المتعلق النقيض اي نقيض ذلك التمييز اعلم ان هنا اربعة امور
الصفة ومحلها والتمييز ومتعلقه وضمير لا يحتمل يحتمل ان يرجع الى كل من هذه الاربعة
وكذا النقيض يحتمل نقيض الاربعة فيحصل من ضرب الاربعة في الاربعة ستة
عشر احتمالا والمختار منها ما ذكرناه فمحصله انه صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء
توجب تلك الصفة كونا لمحلها امرا يتميز به متعلقها تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض
ذلك الامر فقوله توجب تمييزا او في الصفات النفسانية وغيرها لانها
انما توجب لمحلها تمييزا الا تمييزا وقوله لا يحتمل النقيض يخرج الظن والشك
والوهم لان متعلق التمييز الحاصل بها يحتمل نقيضه حالا والجهل المركب
ايضا لاحتماله النقيض مآلا لجواز ان يطلع على ما في الواقع فيزول عنه اعتقاده
الى نقيضه والتقليد ايضا لانه يزول بالتشكيك لعدم استناده الى موجب فبقي
ادراكات الحواس والتصديق اليقيني والتصور داخلة فيه بناء على انه لا نقيض
في التصورات فلا يحتمله وذلك لان النقيضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما

ولا تمانع

ولا تمانع بين التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان مثلا في انفسهما
مع قطع النظر عن صدقهما على شيء مفهومان مفردان لا تمانع بينهما اصلا لجواز تعقلهما
معا فيجتمعان وعدم تعقلهما معا فيرتفعان واذا اعتبر ثبوتهما لشيء فحينئذ يكون
بينهما تقابل التضاد بالنسبة الى ذلك الموضوع الواحد لا التناقض وباعتبار
ثبوتهما لذلك الشيء يحصل قضيتان متنافيتان احديهما محصلة والاخرى معدولة
تنافيا صدقا لكنهما ليستا بمتناقضتين ايضا لعدم اتحادهما في
المحمول لانهما متقابلان تقابل التضاد وانما تكونان متناقضتين لو جعل السلب
راجعا الى نسبة صدق الانسان لذلك الموضوع فيكونان قضيتين متناقضتين
بالفعل وكذا قولنا حيوان ناطق حيوان ليس بناطق على وجه التقييد لا تناقض
اصلا لان السلب في ليس بناطق لا يرجع الى النسبة التقييدية فلا تناقض
الا بملاحظة وقوع تلك النسبة التقييدية على وجه الايجاب الخبري وعدم
وقوعها على وجه السلب الخبري فلا تناقض بين التصورات انفسها واما قول
المنطقيين عكس النقيض ان يجعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع
محمولا فهو مجاز على وجهين احدهما ان يعتبر نسب الاطراف الى الذات تقييدا
ايجابا او سلبا ويسمون هذا نقيضا بمعنى السلب وثانيهما ان يلاحظ
مفهوماتهما من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب جزءا منهما فيصيران مفهوما
واحدا ويسمونه نقيضا بمعنى العدول فعلى الاول يرجع الى التناقض
بين القضايا وعلى الثاني بين الشيء وعدوله على معنى ان المتناقضين
هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما هذا ما ذهب اليه المتأخرون واما الشيخ
فقد قال في الشفاء ان بين المفردين تناقضا حتى اعتبر صوابه على تعريف
التناقض باختلاف القضيتين واجابوا عنه بان المراد تعريف التناقض بين القضيتين

لا مطلق التناقض فانه قيل فعلى مذهب ان لا تناقض بين التصورات
يلزم ان يكون جميع التصورات علوما مع ان بعضها غير مطابق قلنا
ان التصور لا يوصف بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا
هو حجر مثلا وحصل منه في ذهننا صورة انسان فتلك الصورة صورة
الانسان وعلم تصوري به والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة
للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لان التصورات لموجود كان
او معدوما ممكنا او ممتنعا فلا اشكال ثم المراد بالتمييز ههنا ليس المعنى
المصدري اي كون القلب مميزا اذ ليس له نقيض اصلا لا في التصور
ولا في التصديق حتى يتصف باحتماله وعدم احتماله بل المراد به ما به
التمييز اعني الصورة الحاصلة في المحل في التصور من الماهية المتصورة
والنفي والاثبات في التصديق مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان
حصل عندنا صورة مطابقة لها بها تميز عما عداها ولا تحتمل تلك الماهية
نقيض تلك الصورة لعدم نقيضها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث
حصل عندنا اثبات احد الطرفين للاخر بحيث يتميز ان يدرك الاثبات
عما عداها فان قيل ان القول بالصورة الذهنية فرع القول بالوجود
الذهني واصحاب هذا التعريف لا يقولون به قلت ليس المراد بالصورة
الذهنية ههنا ما اصطلح عليه الحكماء فان مرادهم بالوجود الذهني امر
يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويخالفه في الاثار الخارجية
والذهنية وهو الذي انكره المتكلمون بل المراد بالصورة الذهنية ههنا هو
الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل في المرآة وليس هذا من الوجود الذهني
بالمعنى المذكور ثم انه لا فرق بين القولين في ان العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم

وانما

وانما الفرق في موجبها فهي توجب انكشاف المعلوم على القول الاول
وامر يتميز وينكشف به المعلوم على القول الثاني وقيل بين المعاني
يعني ان من يرى رأي الاشعري من ان احساس الحواس علم بالمتعلقات بها
اقتصر على الحد المذكور ومن لم ير رأيه ادرج في التعريف بين المعاني
فيخرج منه اي من التعريف ادراك الحواس الظاهرة فانها توجب
تمييزا في الامور العينية لا بين المعاني فان قيل ان مقتضى هذا القيد
ان لا يعلم الجزئيات المحسوسة اصلا مع انا قد نعلم لونا مخصوصا في محل
مخصوص قبل رؤيته ثم ندركه حال عند رؤيتنا قلنا هذا غلط
نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه
على وجه كلي فان الاول هو العلم على الوجه الكلي والثاني هو الادراك
على الوجه الجزئي لكن بقي الاشكال بادراك الجزئي بعد غيبته عن البصر فانه
ليس احساسا لغيبته عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس
على وجه جزئي فان قيل ان المدرك بعد الغيبة عن الحس امر خيالي
يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته الامر
الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال قلنا ليس كلامنا في التعلق
بالامر الخيالي الذي هو من قبيل المعاني من الادراك حتى قال انه علم بل في تعلق
ذلك الامر الخيالي الذي ادركناه العين المخصوص ثم غاب العين وبقي ذلك
الامر الخيالي فهل هو علم ام لا وقيد بعضهم المعاني بالكلية لا لاخراج ادراك
المعاني الجزئية عن الحد كادراكنا بالامنا ولذاتنا تخصيصا للعلم بالكلي
والمعرفة بالجزئي والصحيح عدم التقييد بها لانه يصح ان يقال عالم بالكليات والجزئيات
مع انه لا يقال انه عارف ونقض اي التعريف الثاني بالعلوم العادية

التي هي من افراد المحدود وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا بان الجبل الذي
رأيناه سابقا لم ينقلب الان ذهبا لاحتمالها النقيض لان الفاعل
مختار وقدرته شاملة لجميع الممكنات والجواهر الفردة التي تتركب منها
الاجسام متماثلة في ذواتها متساوية في قبولها الصفات المتقابلة
كالذهبية والحجرية فالجبل ح يكون عبارة عن مجموع جواهر فردة مخصوصة
موصوف بالحجرية وذلك المجموع بعينه قابل للذهبية المستلزمة
لنقيض الحجرية فتحقق المحل القابل للضدين مع ثبوت الفاعل المختار
يوجب جواز الانقلاب فالحكم بكونه حجرا محتمل لنقيضه واجيب
بان احتمالها اى العلوم العادية للنقيض بمعنى انه لو فرض بدلها نقيضها
لم يلزم منه اى ذلك النقيض المفروض محال لذاته لان تلك الامور
العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يلزم من فرض طرفيه محال فالمحال
محال لذاته لا احتمال متعلق التمييز الواقع في العلوم العادية
له اى للنقيض وذلك لان الاحتمال بالمعنى الاول يرجع الى الامكان
الذاتي الثابت لجميع الممكنات في حد ذواتها كما ذكرناه والاحتمال
بالمعنى الثاني ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه الشخص المميز بنقيضه
حالا او مالا ومنشأه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة
او لعدم استناده الى موجب والمراد بالاحتمال المنفي في التعريف المذكور
هو الثاني وثبوته في العلوم العادية ممنوع لان استحالة اتصاف
متعلق التمييز في العاديات كالجبل بالنقيض ثابتة في كل وقت علم
كونه حجرا فيه فتحقق عدم احتمال النقيض البتة والذي ثبت هو التجويز
العقلي والامكان الذاتي لا الذي نفيناه وقد يقال انا لا نم ان الجواهر

الفردة

الفردة التي تتركب منها الجبل متجانسة متماثلة في ذواتها بل هي متخالفة الحقائق
وما يتركب منه الجبل لا يجوز ان يتركب منه الذهب فليس هناك موضوع
معين يصح ان يتوارد عليه النقيضان فليس الحكم على الجبل باحدهما محتملا
لنقيضه اصلا نعم يمكن ان يعدم الله الجبل ويوجد بدله الذهب لكنه
لا احتمال للنقيض لعدم اتحاد الموضوع فان قيل نحن ناخذ الموضوع
اعم من الحجر والذهب كان يقال المكان المخصوص فيتحد الموضوع ويحتمل
النقيض قلنا لا بد في التناقض بين القضايا بالحقيقة من اتحاد الموضوع
الحقيقي وعدم تجانس الجواهر الفردة ينافي اتحاده اللهم الا ان يكتفي
في احتمال النقيض بمجرد الامكان فان الامكان الذاتي مع وجود الفاعل
المختار يكفي في امكان احتمال النقيض مع تخالف حقائق الجواهر الفردة
لكنه يرجع الى الاحتمال العقلي وقد مر انه غير مراد و قيل حصول صورة الشيء
في العقل وهذا التعريف للقائلين بالوجود الذهني من الحكماء
وغيرهم واعترض عليه بان العلم بالشيء لا يحصل عندهم قبل حصول
صورة الشيء في الذهن بل انما يحصل عند حصولها والحاصل عند حصولها
ثلاثة امور الصورة نفسها وقبول الذهن لها واضافة مخصوصة بين
العالم والمعلوم فذهب بعضهم الى ان العلم هو الصورة الحاصلة وذهب
بعضهم انه قبول الذهن لتلك الصورة وذهب بعضهم انه الاضافة
المخصوصة فعلى الاول يكون من مقولة الكيفية النفسانية وعلى الثاني يكون
من قبيل الانفعال وعلى الثالث من قبيل الاضافة واما نفس حصول الصورة
في الذهن الذي هو من مقولة الفعل فلم يقل به احد فلا يصح التعريف به واجيب
بان المراد هو الصورة الحاصلة للشيء بطريق اضافة الصفة الى الموصوف بتحقيقه

للمذهب الاول وهو المختار عندهم لان الصورة قد توصف بالمطابقة
وعدمها كالعلم بخلاف الانفعال والاضافة لانهما لا توصفان بهما وقد يجاب
عنه بان نسبة الحصول الى الصورة في الذهن كنسبة الوجود الى الماهية
في الخارج فكما ان الوجود عين الماهية في الخارج كذلك الحصول
عين الصورة في الذهن بمعنى انه ليس هيهنا حصول وصورة توصف
الاول بالثاني على ما قالوا في الوجود فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة
نفس الصورة واخرى حصولها وهذا في الحقيقة اختيار للمذهب الاول
ايضا وعلى التقديرين بان العلم عبارة عن الصورة الذهنية وافترقوا
في تحقيق هذه الصورة فرقتين فرقة تدعي ان تلك الصورة مخالفة
لذي الصورة بالذات والحقيقة وهم القائلون بان الموجود في
الذهن هو شبح الاشياء واشباحها لا انفسها فعلى قولهم يكون العلم مغايرا
للمعلوم بالذات ولا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة
بل بالمجاز حتى قولهم مثلا النار موجودة في الذهن ان شبحها
موجودة فيه لا نفسها لكن لشبحها نسبة مخصوصة لماهيتها بسببها كان
ذلك الشبح علما بها لا نفسها ولا يرد عليهم ما ورده المتكلمون انه لو كان
للاشياء وجود ذهني لزم ان يكون الذهن حارا وباردا ومعوجا ومستقيما
عند تصور الحرارة والبرودة والاعوجاج والاستقامة اذ لا معنى للحار
والبارد الا ما حصل فيه الحرارة والبرودة وكذا المعوج والمستقيم
لانه انما يلزم تلك اللوازم لو كان الحاصل في الذهن انفس هذه الاشياء لا
لاشباحها المخالفة لها بالذات وفرقة تدعي ان تلك الصورة متحدة
مع ذي الصورة بالذات مغايرة له بالاعتبار واللوازم وهم القائلون بان الموجود

في الذهن

في الذهن فعلى قولهم يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار
ويكون للاشياء وجودان خارجي وذهني ولا يرد عليهم ايضا
ما ذكرناه من ايراد المتكلمين لان الحاصل في الذهن من الحرارة والبرودة
وغيرهما عندهم هو ماهياتها الكلية لا هوياتها الخارجية الجزئية والماهية
والهوية وان اتحدت بالذات بمعنى ان الماهية الكلية لو وجدت
في الخارج لكانت هي هذه الهوية الجزئية ولو وجدت الهوية في الذهن
لكانت هي هذه الماهية الا انهما متخالفان في اللوازم واللوازم المذكورة
هي لوازم الهوية الخارجية لا لوازم الماهية الكلية فان قيل ان هذا
الجواب انما يستقيم فيما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة
في الخارج كالحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج واما لو
تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقول لو كان للاشياء وجود ذهني وتصورنا
الزوجية والفردية والامتناع وحصلت هذه الامور في الذهن
لزم ان يكون الذهن زوجا او فردا وممتنعا اذ لا معنى للزوج والفرد والممتنع
الا ما حصل فيه الزوجية والفردية والامتناع لم يمكن التفصي عنه
بالجواب المذكور اذ لا يتيسر له ان يقول كون محل الزوجية موصوفا بها
في احكامها المتعلقة بهويتها الخارجية وكذا الفردية والامتناع اذ
لا هوية لها اعتبارا قلنا فح نتشبث بجواب اخر يبتنى على الفرق بين
الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب
اتصافه به كما ان حصول الشيء في المكان والزمان لا يوجب اتصاف
المكان والزمان به وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء قيامه به لا حصوله فيه

المظروف في الظرف والاشياء المذكورة كلها اعني الحرارة والبرودة والاستقامة
والزوجية والفردية والامتناع ونحوها انما هي حاصلة في الذهن لا
قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما يوجب اتصافه بها لو كانت
قائمة به وليس كذلك فان قيل ان حصول هذه الاشياء في الذهن
لو كان حصولا لا يقتضي اتصاف المحل بها لما صح القول بان الصورة
الحاصلة من هذه الاشياء في الذهن علم بهذه الاشياء لان حصول
العلم في المحل حصولا متأصلا يقتضي اتصاف المحل به اذ لا يقال انه
عالم الا لحصول العلم فيه بمعنى قيامه به قلنا ان الصورة الذهنية
قد تؤخذ من حيث ان حصولها في الذهن عينها فهي بهذا علم وعرض قائم
بالنفس حاصل فيها حصولا متأصلا اتصافيا فهي بهذا موجود عيني
خارجي لان الذهن موجود في الخارج فكذا ما يقوم به وقد تؤخذ
من حيث ان الحصول غيرها فهي صورة ذهنية وماهية للموجود العيني
الذي ربما يكون من الجواهر وربما يكون من الاعراض كما او كيفا او غيرهما
من مقولات الاعراض فلا يتصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس
حصولا متأصلا وهي بهذا الاعتبار معلوم لا تحقق لها الا في الذهن
واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ما له صورة في العقل لا نفس
الصورة هكذا حققه بعض المحققين وبه يندفع اشكالان قويان
يردان على القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن احدهما انا
اذا راينا زيدا مثلا وحصل في ذهننا مفهوم الحيوان فانا نعلم يقينا ان
هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم
الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع

وثانيهما

وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض من مقولة الكيف وصورة
ذهنية لذلك المفهوم فعلى طريقة القائلين بالشبح الموجود في الذهن هو مفهوم
الحيوان وهو معلوم وكلي والموجود في الخارج هو شبح ذلك المفهوم
وهو علم وعرض قائم بالذهن لا حاصل فيه فهناك موجود في الخارج الا ان
المراد بالموجود في الخارج خارج الذهن فلا اشكال اصلا فان قيل قد مر انه
لا وجود للاشياء في الذهن بحسب الحقيقة عند اهل هذه الطريقة فكيف
يصح ان يقال الموجود في الذهن عندهم هو مفهوم الحيوان قلنا انهم لم ينكروا
وجود المفهومات الكلية في الذهن بل انما ينكرون صورها الحاصلة في الذهن
على انها اشباه الموجودات الثابتة واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها
في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من مقولة
الكيف ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن لا امر اخر يغايره واما على التحقيق الذي ذكرناه فمفهوم الحيوان
معلوم وكلي باعتبار نفسه مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وباعتبار
حصوله في الذهن حصولا متأصلا علم وعرض وجزئي وموجود في الخارج
وثانيهما ان الحاصل في الذهن لما كان متحدا مع ذي الصورة بالذات على هذا
المذهب لزم ان يكون الشيء الواحد علما ومعلوما وجزئيا وكليا وجوهرا وعرضا
اذا كان ذو الصورة جوهرا وكيفا وكما اذا كان ذو الصورة كما وكيفا
ووجه اندفاعه ظاهر مما ذكرناه من قبل النظر ملاحظة المعلوم لتحصيل
المجهول وهذا التعريف يعم التعريف بالمفرد والمركب وقيل مجموع الحركتين
اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفية النفسانية احداهما في المعلومات المخزونة
والثانية في المبادي المعينة توضيحه ان النظر اكتساب المجهول من المعلوم ولا شك

فان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم كان بل لابد له من معلومات
مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات
على اي وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها فاذا اردنا تحصيل
مطلوب مشعور به من وجه فلابد من ان يتحرك الذهن في المعلومات
المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك
المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لابد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها
ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان احدهما لتحصيل المادة
من تلك ومبدؤها هو المطلوب المشعور به من وجه ومنتهاها اخر ما يحصل
من تلك المبادي والثانية لتحصيل الصورة ومبدؤها اول ما يوضع منها
للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر
عند المحققين هو مجموع هاتين الحركتين المتوسط بين المعلوم من وجه
ناقص والمجهول من وجه اكمل وعند المتاخرين هو الترتيب اللازم للحركة الثانية
اعني الحركة في المبادي ليرتبها بناء على ان حصول المجهول من مباديه يدور عليه
وجودا وعدما والحركة الاولى يقابلها الحدس لانها الانتقال من المبادي
الى المطالب دفعة فيقابل عكسه الذي هو الانتقال من المطالب الى المبادي
وان كان تدريجيا فتقابلا لا شبه تقابل الصاعدة والهابطة فان النظر مثل
الصاعدة والحدس مثل الهابطة فان قيل ان تعريف النظر بمجموع الحركتين
او الترتيب المذكور منقوض بالتعريف بالمفرد كالتعريف بالفصل وحده
او الخاصة وحدها اجيب عنه بوجوه الاول ان المعرف يجب ان يكون معلوما
بوجه فالتعريف يكون مركبا من ذلك الوجه والمفرد والثاني ان التعريف
بالمفرد انما يكون بالمشتقات وهي مركبة من الذات والصفة والثالث انه يكون

بالمشتقات

بالمشتقات وهي اعم بحسب المفهوم فلابد من قرينة مخصصة فيكون مركبا من القرينة
والمشتق والرابع ان التعريف بالمفرد وان جاز لكنه قليل غير معتبر والكل
منظور فيه اما الاول فلانه يستلزم اعتبار الوجه في الحد التام فيما اذا تصور
المطلوب بامر عرضي ثم حصل ذاتياته وعرف بها فان قيل لا نم ان هذه الصورة
حد تام لجواز ان يكون رسما اكمل قلنا ان الحد التام هو الموصل الى الكنه
واي صورة تلك الصورة هي الكنه فلا يكون رسما اكمل لا ان يقال انه لا يصل
الى الكنه لازم اعم له لوجوده في الرسم الاكمل ايضا ولا دلالة للعام على الخاص
واما الثاني فلان انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات ممنوع ولو سلم فلا يجوز
ان يكون معنى المشتق مركبا من الذات والصفة لانه ان اريد مفهوم الذات
فهو عرض عام لا يجوز اعتباره في التعريف بالفصل وحده وان اريد
ما صدق عليه مفهوم الذات انقلب مادة الامكان الخاص في الخاصة نحو الانسان ضاحك
ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري
وما قيل من انه يجوز ان يعتبر المفهوم في الخاصة وما صدق في الفصل
فلا محذور فليس بشيء لانه توزيع بلا حجة لاطلاقاتهم واما الثالث فلانه انما
في الخاصة دون الفصل لان اعتبار القرينة المخصصة مخرج عن كونه حدا ناقصا
لان المشهور ان لا يعتبر في الحد تاما او ناقصا امر خارج عن الذاتيات
واما الرابع فلان اتمامه موقوف على تخصيص النظر الموصل بالنظر في المركب
حتى لا ينتقض بالتعريف بالمفرد وهذا خلاف نظر القوم لان نظرهم عام
وهو ينقسم الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المطلوب وفاسد وهو الذي
لا يؤدي الى المطلوب لا مطلقا بل باعتبار مادته وصورته فان كانتا
صحيحتين معا يكون النظر صحيحا وان كانتا او واحدة منهما فاسدا فالنظر فاسد

وصحة المادة في التصورات بان يكون المذكور في موضع الجنس جنسا لا عرضا
عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة
وفي التصديقات بان يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة
للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما وصحة الصورة بمراعاة
الشرائط المعتبرة في ترتيب التعريف والدليل والصحيح عند العلم بالمطلوب
بطريق جري العادة عند اهل السنة بناء على ان الممكنات باسرها مستندة
الى الله تعالى ابتداء وليس شيء منها مدخل في شيء اصلا الا ان الله تعالى قد اجرى
عادته بايجاد بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار بلا وجوب
عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه اذ لا حاكم عليه اصلا وانما يوجد
بقدرته واختياره فاذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا
يقال انه فعله باجراء العادة كالاحراق عقيب مماسة النار والري عقيب الشرب
واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك
ان العلم بعد النظر الصحيح ممكن محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو
فعله الصادر عنه بلا وجوب عنه ولا عليه وهو دائمي فيكون عاديا وذهب
المعتزلة الى ان حصوله عقيب النظر بطريق التوليد بناء على اصلهم
ان الافعال الاختيارية للعباد صادرة عنهم اما بالمباشرة ان لم
يكن صدورها عنا بتوسط فعل منا واما بالتوليد ان كان بتوسط
فعل اخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط
النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وهو ان
يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد والمفتاح وهو باطل على ما سيأتي بيانه
وذهب الحكماء الى ان حصوله عقيب النظر بطريق الاعداد بناء على اصلهم انه تعالى موجب بالذات

لوجود الاشياء عند الاستعداد التام من القابل ولا شك ان النظر الصحيح يعد
الذهن اعدادا تاما فيفيض عليه النتيجة من المبدأ الفياض لزوما عقليا وسيأتي بطلانه
بشرط العقل وهو عند الحكماء جوهر مجرد يتعلق بالبدن تعلق التأثير ويقال
ايضا على القوة للنفس الناطقة بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق
ذلك الجوهر المجرد ولهذه القوة اربع مراتب الاولى العقل الهيولاني كما
للاطفال الثانية العقل بالملكة وهو العلم ببعض الضروريات واستعداد النفس
بذلك لاكتساب النظريات من تلك الضروريات الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة
استنباط النظريات من الضروريات الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر
عنده النظريات بحيث لا يغيب عنه ومناط التكليف من هذه المراتب هي
المرتبة الثانية ولهذا عرف الاكثر العقل بالعلم ببعض الضروريات وهو الذي
سميناه بالعقل بالملكة ومراده تفسير العقل الذي هو مناط التكليف ويشترط
عدم ضده من النوم والغفلة لانهما ينافيان الادراك اللازم للنظر فينافيه
ايضا ومن العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب لانه ينافي النظر ايضا لامتناع
تحصيل الحاصل ومن الجهل المركب لان صاحبه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من
الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف
للشك الذي هو شرط النظر عند ابي هاشم وهذان الشرطان للنظر المطلق
صحيحا او فاسدا واما الشرط الخاص للنظر الصحيح فامران ايضا الاول ما اشار اليه
بقوله وكونه اي النظر واقعا في طريق تصور او تصديق يوصل
الى المطلوب التصوري او التصديقي احترز به عن النظر الواقع فيما يشبه
الطريق الموصل وليس بموصل فانه ليس بصحيح والثاني ما اشار اليه بقوله من جهة
دلالته على المدلول كالنظر في العالم من جهة حدوثه او امكانه بخلاف النظر فيه من جهة

الى غير النهاية وكذا سلسلة التصديقات على تقدير نظرية كلها اذا انتهت
الى التصور البديهي فلا بد في اكتسابه من التصديق بفائدة ما لكونه
الاكتساب فعلا اختياريا وذلك التصديق نظري ايضا على ذلك التقدير
فيذهب سلسلة التصديقات الى غير النهاية وهما باطلان لاستلزامهما
امتناع الاكتساب اما الدور فلانه يستلزم كون الشيء حاصلا قبل حصوله
وذلك محال والموقوف على المحال محال واما التسلسل فلان حصول العلم
المطلوب ح يتوقف على استحضار ما لا نهاية له وهو محال سواء كانت
النفس قديمة او حادثة اما اذا كانت حادثة فظاهر واما اذا كانت
قديمة فلان تصور الشيء بالكنه مسبوق بتصوره بالوجه وتصوره
بالوجه على تقدير نظرية الكل يتوقف على صرف الزمان من جانب الازل
الى حد معين من اجزاء الزمان في اكتساب سلسلة الوجوه واذا انتهى
سلسلة الوجوه في ذلك الجزء ابتداء من ذلك الجزء المعين في اكتساب
مبادي الكنه فعلى تقدير نظرية الكل يلزم انحصار مبادي الكنه الغير المتناهي
في زمان متناه وهو باطل لاستلزامه كون غير المتناهي محصورا بين
الحاصرين احدهما ذلك الجزء الذي انتهى اليه سلسلة الوجوه وابتدا منه سلسلة
الكنه والاخر هو الجزء الذي فرض حصول المطلوب بالكنه فيه هذا في التصور
واما التصديق فلان كل تصديق مسبوق بالتصديق بفائدة ما فعلى
تقدير نظرية كل التصديقات يتوقف تحصيل التصديق المطلوب على تحصيل
تصديقات غير متناهية اي سلسلة التصديق بفائدة ما في زمان معين
ثم يبتدأ من ذلك الجزء الى تحصيل مبادي التصديق المطلوب فيلزم انحصار غير
المتناهي محصورا بين الحاصرين وهو باطل فان قيل لكم هذا باطل لجميع مقدماته

لاستلزامه

لاستلزامه الدور والتسلسل لانه على تقدير كون الكل نظريا يكون لزوم الدور
والتسلسل نظريا ايضا فيتوقف تحصيله الى نظر اخر فيلزم الدور والتسلسل بالضرورة
فلا يمكن على تقدير نظرية الكل اثبات بطلان نظرية الكل بالدليل المذكور لاستلزامه
المحال قلنا ان ما ذكرنا في الدليل من التصورات والتصديقات وان كان
نظريا على تقدير نظرية الكل لكنه غير نظري ومعلوم لنا في نفس الامر وبذلك
يبطل تقدير نظرية الكل لاستلزامه خلاف الواقع وهو المطلوب
فان قيل الخصم لا يعترف معلوميته في نفس الامر ايضا فلا يكون حجة عليه قلنا
ان اعترف يكون الزاميا والا يكون تحقيقيا ولا اعتبار لانكار معلوميته
في نفس الامر لانها معلوم بالوجدان فانكارها مكابرة او يكون الكل بديهيا
فيلزم ان لا نحتاج في شيء من الاشياء الى نظر واللازم باطل ضرورة
احتياجنا في بعض الاشياء كحدوث العالم والنفس الى نظر وفكر فالتصور
الضروري ما لا يطلب بتصور اخر سواء كان متعلقه مفردا كتصور
الوجود او مركبا كتصور مركب مفرداته بديهية فان تصوره وان
توقف على تصور مفرداته لكن لا يلزم منه ان يطلب فيحد بها والنظري
بخلافه اي يطلب بتصور اخر فيحد به ولا بد ان يكون متعلقه مركبا لان
البسيط لا يحد لعدم الاجزاء والحد لا يكون الا من الجنس والفصل وكونه مطلوبا
بلوازمه الخارجية لا يقتضي نظريته بحسب الكنه والتصديق الضروري
ما لا يطلب بدليل كالعلم بالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها وان احتاجت الى الاحساس
لكنها لا تطلب بالدليل وكذا العلم بالمعاني الجزئية وبالمقدمات الاولية والحدسية
والبديهي مرادفه وقيل البديهي هو الذي يثبت بمجرد التفاته من غير استعانة
بحس او تجربة او حدس او غيرها فيكون اخص من الضروري حيث كان يصدق على الاوليات فقط

والنظر بخلافه اي ما يطلب بالدليل والكسبي يرادفه وقيل اعم منه
اذ يجوز الكسب لنا بغير النظر ايضا وان لم نطلع عليه والمنظر من
كل منهما اي من التصور والتصديق طريق يوصل اليه لان كلا منهما
نوع ممتاز عن الآخر بحقيقته ولوازمه فلا يكون الموصل الى احدهما موصلا
الى الآخر فالموصل الى التصور يسمى معرفا وهو ما اي طريق يمكن التوصل
توصلا عاديا او عدديا او توليديا بصحيح النظر فيه اي في ذلك الطريق
الى مطلوب تصوري اعتبر الامكان لان التعريف من حيث
هو لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج عنه ما لا يقع فيه
النظر اصلا ولكنه لو نظر فيه لكان موصلا ولو اعتبر التوصل بالفعل لخرج
هذا عن التعريف وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل
الى المطلوب فان كان المطلوب به اي بالمعرف تصور الحقيقة الكلية
انما قيد بالكلية احترازا عن المتشخصات الخارجية اذ اثبات الاشخاص اذ
لا يتركب بحد من المتشخصات فان الاشخاص لا تحد بل طريق ادراكها الحس
وانما الحد للكليات المرتسمة في العقل دون الجزئيات المرتسمة في الآلات
عند المتاخرين وقال الشيخ في الشفاء ان الحد التام قد يتركب من غير
الجنس والفصل فان المركب الخارجي انما يتصور كنهه بتمثل حقيقة
اجزائه في العقل كما في البيت فان كنهه الجدران والسقف مع الهيئة
الاجتماعية [illegible] الخارجي يسمى حدا حقيقيا لابانته عن الحقيقة
فالحد الحقيقي [illegible] بل متعذر الا على المرتاضين بصناعة
المنطق [illegible] في الفصل القريبين ولا يعرفها الا بالمنطق لان
الاطلاع [illegible] في الاشياء متعذر الا ان المنطقيين قالوا ان اقرب المحمول الى

في تحديد الكسبي

على الشيء

على الشيء من محمولاته الاعم جنس قريب ومن محمولاته المساوية فصل قريب له
كالحيوان والناطق للانسان فالمحدود بهما وان كان المطلوب به تصور مفهوم
كلي يسمى حدا اسميا لابانته عن مفهوم الاسم وهو يجري في الامور الموجودة
قبل العلم بوجودها وفي المعدومات الممتنعة والممكنة والامور الاعتبارية
الاصطلاحية كما يقال ما الانسان وما العنقاء وما الكلمة اي مفهومات هذه الالفاظ
فيجاب بما هو تعريف اسمي له فالامور الموجودة لها تعريف اسمي قبل العلم بوجودها
وتعريف حقيقي بعد العلم بوجودها والامور المعدومة والاعتبارية لها تعريف
اسمي فقط اذ لا وجود لها في الخارج وهذا اي التعريف الاسمي بعد العلم بالوجود
اي وجود الموجود في الخارج الذي يجيء في صدد تعريفه ينقلب تعريفا حقيقيا
اي يخلع عن صفة الاسمية ويلبس صفة الحقيقية كالحيوان الناطق فانه
قبل العلم بوجود الانسان حد اسمي له لكونه تمام ما وضع له وبعد العلم به حد
حقيقي بعينه لكونه تمام حقيقته وكل منهما اي من التعريف الحقيقي والاسمي
ينقسم الى حد ورسم لان المميز فيهما ان كان ذاتيا فحد وان كان خاصة
فرسم ثم ان اشتمل على الجنس القريب فتام والا فناقص والكل اي
كل من الحقيقي والاسمي حدا او رسما لا يطلب بالبرهان لان المحدود ان
يمتنع اثبات كل منها للمحدود بالبرهان لاستلزامه تحصيل الحاصل والدور
اما الاول فلان الدليل لا بد فيه من وسط مستلزم للمطلوب ثابت
للموضوع كالتغير بالنسبة الى الحدوث فلو فرض [illegible] حد وسط مستلزما
للحد ثابت للمحدود لزم ان يكون الوسط مستلز[illegible] ثبت له لان
الحد التام ليس امرا غير المحدود وفيه تحصيل للحاصل لان ثبو[illegible] لنفسه بين
فاذا تصور النسبة بينهما حصل الجزم بثبوت احدهما للآخر بلا [illegible] على اطراف

في انقلاب التعريف الاسمي الى الحقيقي

اصلا واقامة البرهان لا يمكن الا بعد تصور تلك النسبة المستلزم لثبوت احدهما
للآخر فكان حاصلا قبل البرهان فطلبه به تحصيل للحاصل فان قيل لا نم ان الحد
ليس الا عين المحدود وكيف وانهما متغايران اجمالا وتفصيلا قلنا الا ان هذه
المغايرة لا تمنع الاستغناء عن البرهان فان هذا التغاير تغاير في الملاحظة
لا في الملحوظ والملحوظ متحد واما الثاني فلانه لا بد في اقامة الدليل من تصور
المدلول ان يقام الدليل على حال من احواله من جهة ما يستدل عليه
كما اذا اردنا اثبات ان العالم حادث فلا بد من تصور العالم من جهة
انه حادث فلو اقيم الدليل على ثبوت الحد للمحدود فلا بد من تصور المحدود
من جهة حده قبل اقامة الدليل فلو اقيم الدليل عليه بعده لجعل وسيلة
الى تصوره بالحد لزم الدور المحال وههنا تحقيق ذكرناه في الشرح ولا
نفيه ايضا اي يمتنع اثبات الحد في نفسه بالبرهان كما يمتنع اثباته به
للمحدود والمدور لانه لا بد في اقامة الدليل من تعقل ذلك الحد من
حيث انه يستدل عليه اعني خصوصيته المفصلة لما مر من وجوب تصور
المستدل عليه من حيث انه يستدل عليه قبل البرهان فتصور الحد من
حيث خصوصيته المفصلة مقدم عليه فلو حصل بالبرهان لكان دورا
لانه يقتضي توقف تصور الحد عليه فيلزم منه توقف الشيء على ما يتوقف
هو عليه وهو دور بخلاف التصديق دفع لما قيل ان الدليل في التصديق
ايضا يتوقف على تعقل قبله لما ان الدليل يستلزم تعقل ما يستدل
عليه قبله فلو كان التصديق ثابتا بالدليل لزم الدور ايضا ووجه الدفع
لان الدليل فيه ليس على تصور النسبة بل على حصول ثبوتها او نفيها فلا دور
يعني ان الدليل الذي يذكر في التصديق انما هو على ايقاع النسبة او انتزاعها لا على تصورها

في

في يكون حصول النسبة او عدم حصولها موقوفا على الدليل والدليل على حصولها
يكون موقوفا على تصورها فلا دور وكذا اي وكذا يكون التعاريف لا يطلب
بالبرهان فالمعرف الحد لا يمنع وكذا الرسم لان مرادهم بالحد ههنا ما يرادف
المعرف وذلك لان مرجع المنع طلب البرهان على ما يمنع ولا برهان فلا منع
توضيحه ان المعرف بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم
او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان
يحكم عليه بكونه حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا مصورا بل اراد
بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ثم شرع في تصويره
بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نم ان
الانسان حيوان ناطق فانه يجري مجرى ان يقال للكاتب لا نسلم كتابتك
نعم يصح ان يقال لا نم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له والناطق
فصل له فان هذه الدعاوي صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه
صعب جدا في الحقائق الموجودة وان سهل في المفهومات الاعتبارية
لان الاطلاع على حقائق الموجودات متعذر بل للبشر بخلاف المفهومات
فان الاطلاع عليها ممكن بل واقع ولكن يعارض بمثله اي بايراد حد اخر له
فان سلم الثاني بطل الاول والا فلا وينقض الخلل في الصورة
الاجتماعية لخللها قد يكون باسقاط الجنس القريب والاختصار على البعيد
اكتفاء بدلالة الفصل وقد يكون باسقاط مطلقا وقد يكون بتقديم الفصل
على الجنس فقيل ان تقديم الجنس على الفصل في الحد التام ليس بواجب لتحصيل الجزء
الصوري اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزائه اي الهيئة المنحصرة في الجنس والفصل
يسمى بجزء الصوري حتى يلزم التقديم المذكور تحصيلا له واجيب بان الاظهر عند العقل

مطلب في التعريف اللفظي

ان يقدم الاعم حتى يكون الاخص قيدا مخصصا له فكان تقديمه اولى في الافادة
وهو الجنس والفصل والخاصة وحملها فقد يكون بجعل ما ليس بذاتي للمعرف
جنسا له نحو الانسان موجود ناطق وقد يكون بجعل العرض الخاص فصلا
نحو الانسان حيوان ضاحك بالفعل وقد يكون بترك الفصل المساوي الى الاعم
وقد يكون بالخفي وباستعمال الالفاظ الغريبة في ذلك الفن والمجاز والمشترك
الخالي عن القرينة بخلاف التعريف اللفظي حيث يطلب بالبرهان
ولا ينقسم الى الحد والرسم ويقبل المنع والمعارضة والنقض لانه من المطالب
التصديقية على ما صرح به الشريف العلامة في تصانيفه لان المقصود منه
تمييز صورة حاصلة في الخزانة من بين سائر الصور الحاصلة فيها لا تحصيل
صورة غير حاصلة كما في التعاريف الحقيقية فكان مآله الى التصديق بكون
اللفظ موضوعا بازاء معنى معين معلوم للطالب حاضر في خزانته بغير
هذا اللفظ ولا بد ان يكون بلفظ اشهر مرادف كالليث اسد وقعد جلس
فان قيل قد علموا تقدم مطلب ما الشارحة على سائر المطالب من مطلب
هل البسيطة وما الحقيقية وهل المركبة بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يمكن طلب
التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته ولا التصديق المركب فلو لم يكن التعريف
اللفظي واخلا في مطلب ما الشارحة التي هي من المطالب التصورية بل كان خارجا
عنه لجاز ان يتصور مفهوم اللفظ بالتعريف اللفظي ثم يطلب التصديق بوجوده
ثم تصور حقيقته ثم التصديق المركب من غير احتياج الى مطلب ما الشارحة
وهذا مخالف لاتفاقهم على تقدم مطلب ما الشارحة واجماعهم على ثبوته
فهذا يقتضي ان يدخل التعريف اللفظي في مطلب ما الشارحة ولا يكون من المطالب
التصديقية قلنا لا نم انه لو لم يكن داخلا في مطلب ما الشارحة لجاز ان يتصور مفهوم

الاسم

الاسم كيف وان المطلوب به على تقدير عدم دخوله في هذا المطلب التصوري
هو التصديق بتعيين وضع اللفظ بازاء معنى معين من المعاني الذي كان قد علمه
بلفظ اشهر مرادف له لا تصور مفهوم الاسم لانه لا بد في التعريف اللفظي ان
يتصور مفهوم الاسم قبله بلفظ اشهر ثم يطلب تعيين وضع هذا اللفظ
بازاء ذلك المفهوم لعدم علمه بتعيينه له فيكون من المطالب التصديقية واما ما قال
بعض المتاخرين من ان الغرض من التعريف اللفظي افادة صورة غير حاصلة
وهي تصور المعنى من حيث انه معنى هذا اللفظ فيكون من المطالب التصورية كسائر
التعاريف فليس بشيء لان الغرض منه ليس احضار المعنى اصلا بل احضار نسبة
وضع اللفظ بازاء المعنى المعين والحيثية المذكورة امر خارج عن معنى
اللفظ فان المخاطب في نحو الغضنفر موجود طالب النسبة وضعه لمعنى معين

مطلب في تقسيم الدليل الى عقلي ونقلي

لا حيثية كون المعنى معنى هذا اللفظ والمقصود الى التصديق يسمى دليلا
وهو اما عقلي اي لا يتوقف بجميع مقدماته على النقل او نقلي اي لا يتوقف
على العقل وهو محال اذ لا بد من صدق المخبر ليفيد العلم بالمدلول وذلك
لا يكون الا بالعقل بان ينظر في دلالة المعجزة لانه لو كان بالنقل لدار او تسلسل
او مركب منهما وهو الذي سميه بالنقلي لتوقفه بالنقل فانحصر الدليل في القسم
الاول والثالث فالاول عند الاصوليين ما اي طريق يمكن التوصل
توصلا عاديا على ما هو المذهب عندنا ولو عممناه بالعادة والاعداد والتوليد
يشمل التعريف المذاهب الثلاث بصحيح النظر فيه اي في نفسه او في احواله
الى مطلوب خبري وانما اعتبر الامكان دون الفعل لئلا يخرج عن التعريف
ما لا يقع فيه النظر اصلا لكونه يوجد فيه لكان موصلا وانما قيد النظر فيه لان الدليل عندهم
يخص المفرد في المشهور ويعم المفرد والمركب في التحقيق فلو اريد بالنظر فيه النظر في نفسه

ولا ينطبق التوقف على المشهور ولا على التحقيق بل يخص المركب لان ما يقع
النظر فيه نفسه هو المركب من المقدمات المنفرقة او المأخوذة مع الهيئة
التركيبية على ان تلك الهيئة خارجة عنها ولو اريد به النظر في احواله فينبغي ان
ينطبق على المشهور لا على التحقيق لان ما يقع النظر في احواله هو المفرد
نحو العالم بالنسبة الى الصانع فتمامه يشمل المذهبين فان قيل سلمنا
ان النظر في احوال المفرد وفي المقدمات المنفرقة واقع واما في المقدمات
الموصوفة للهيئة فممنوع لان معنى النظر فيها ترتيبها ترتيبا صحيحا والمقدمات
الموصوفة للهيئة قد رتبت وترتيب المرتب محال قلنا ان تلك المقدمات
وان كانت موصوفة للهيئة لكن العارض خارج فيصح وقوع النظر فيه بخلاف
ما لو كان الهيئة داخلة فيها على ما هو كذلك عند المنطقيين فانه لا يصح
وقوع النظر فيه ولذلك لم يوجد فيه ما عرف به الاصوليون بل عرفوه بما
سيأتي ومنه ظهر ان الدليل على اصطلاح الاصوليين مباين صدقا
للدليل على اصطلاح المنطقيين على ما صرح به الشريف العلامة في حاشية
المختصر للحاجبي وقال فيه ايضا المراد بالامكان ههنا الامكان العام
الجامع للفعل والوجوب ليندرج فيه احد المقدمات الموصوفة
للهيئة اسهل يعني ان تلك المقدمات لكونها موصوفة للهيئة ومقارنة لها
يجب التوصل بالفعل والامكان الخاص ينافيه فلو حمل الامكان على الامكان
الخاص لزم خروج تلك المقدمات عن التعريف فحمل على الامكان العام
الجامع للوجوب اقول فيه بحث لان حمل الامكان على الامكان العام الجامع
للوجوب مخالف لمذهب اصحاب التعريف لان حصول العلم عقيب النظر
ليس بضروري عندهم لا بالنظر الى ذات الدليل ولا بالنظر الى صحة النظر ولا بالنظر

الى حصوله

الى حصوله في نفس الامر بل بجري العادة غايته الدوام بالنسبة الى النظر
الصحيح لا الوجوب وحمل الوجوب المعتبر في الامكان العام على
الوجوب العادي الجامع للدوام بعيد فان قيل كيف يصح الامكان
الخاص الذي يقتضي تساوي الطرفين بالنسبة الى تلك المقدمات
الموصوفة للهيئة قلنا يصح بالنسبة الى ذات المقدمات مع قطع النظر
عن الهيئة وقيل في تعريفه الى العلم بمطلوب خبري والفرق بينه
وبين الاول ان الاول يتناول القطعي والامارة بخلاف الثاني
فانه يخص القطعي لان الامارة لا يفيد العلم بل يفيد الظن وعند المنطقيين
قولان اي قضيتان معقولتان او ملفوظتان فصاعدا
فيتناول القياس المركب لانه قياس لا اقل عند المحققين بل يكون عنه
اي عن المركب من القولين فصاعدا وفي توحيد الضمير وتذكيره
اشارة الى ان الهيئة لا دخل في حصول النتيجة وانها داخلة في
الدليل على ما هو مذهب اصحاب التعريف قوله والمراد به المعقول
لا اعم منه ومن الملفوظ كما في القول الاول لانه عبارة عن النتيجة
وهي لا يكون الا قضية معقولة فان قيل ان الدليل اعم من الملفوظ
والمعقول ولذا عممنا القول الاول مع ان الملفوظ لا يكون
عنه المدلول لانه لا يكون الا معقولا قلنا ان الملفوظ يكون عنه
المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع والمعقول يكون عنه المدلول
فالملفوظ يكون عنه المدلول فان قيل فعلى هذا يلزم ان لا يكون الدليل
الملفوظ مما يكون عنه المدلول بالذات بل بواسطة مقدمة
اجنبية قلنا نعم الا ان بطلان اللازم ممنوع لان كون المدلول عنه

بالذات غير معتبر عند اصحاب هذا التعريف بل انما يعتبر عند اصحاب التعريف الاتي
ولو سلم انه معتبر فيه بقي على ما هو المتبادر من كلمة عن لكن لما نسب المعنى
الى الملفوظ يلزم عنه المدلول بالواسطة بل المراد انه يلزم عنه المدلول بالذات
لكن بالنسبة الى العالم بالوضع وذلك لان تعقل المعنى لا ينفك عن تعقل
العالم بالوضع فتلفظ يلزم عنه المدلول البتة غاية ما في الباب ان يلزم
بالنسبة الى بعض الاشخاص واعلم ان بهذا القيد يخرج عن التعريف نحو النسبة
الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم بعد تسليم دخولهما فيه لعدم كونهما قولا
بمعنى القضية المعقولة وكذا يخرج القضية المستلزمة لقضية اخرى بديهة او كسبا
كالقضية المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها الا انه لا يصدق عليها انها يلزم عنها قول
اخر بل يصدق عليها انها يكون لها قول اخر بناء على الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم
عن الشيء وكذا يخرج مجموع اي قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احدهما ضرورة
استلزام الكل للجزء لما ذكرناه بعينه لان الجزء لا يحصل عن الكل بل يلزم له وقيل يخرج
بهذا بقوله اخر لان الجزء ليس عين الكل وليس بشيء لانه قد خرج قبل هذا وقيل
قوله لان فيه اعتبار استلزم لذاته قوله اخر قيل الفرق بينه وبين الاول ان الاول
يتناول البرهان والامارة باعتبارها لعدم اعتبار اللزوم فيه بخلاف الثاني فانه يخص
البرهان لان غير البرهان لا يستلزم لذاته قولا اخر فانه لا علاقة عقلية بين الظن
وبين ما يفيده الامارة ان الظن قد ينتفي مع بقاء ما يفيده كما اذا رأيت فرس الامير في الباب
وظننت انه في البيت ثم تبين خلافه انتهى وفيه بحث لانا انما نسلم لو جعل الامارة
عبارة عن المؤدي الذي يفيد الظن بكون فرس الامير في الباب وكلنا لا نسلم اما لو جعلت عبارة
عما يفيد الظن او الاعتقاد مؤديا او مركبا فلا نسلم لان بعض الامارة المركبة قد يستلزم
النتيجة قطعا كالقياس المركب من المقدمات الظنية او الكاذبة على هيئة الضرب الاول والثالث من الشكل

الاول

الاول مع وجود الشرائط المعتبرة فيه فان قولنا انه يطوف بالليل وكل من يطوف
بالليل سارق وكذا قولنا لمن اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
يستلزم النتيجة قطعا وان لم تكن النتيجة عنهما قطعية بل ظنية واعتقادية لان
تحقق الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم فالحكم بعدم الاستلزام
في الامارة على اطلاقه تحكم محض اللهم الا ان يراد بالاستلزام لذاته الاستلزام
من جهة المادة والصورة معا والاستلزام في الامارة انما يكون من
جهة الصورة فقط كما ترى وتوضيحه ان البرهان ما يكون مقدماته واستلزامه
معا قطعيا والامارة بخلافه فالقياس المركب من المقدمات القطعية على هيئة
الضرب الاول والثالث من الشكل الاول برهان والمركب على هيئة الضرب
الثاني والرابع منه وعلى هيئة باقي الاشكال الثلاثة سواء كانت مقدماته قطعية او ظنية
امارة لعدم الاستلزام فيها ولهذا وجب رده الى الاول وكذا الاستقراء الناقص
والتمثيل الغير المقطوع فيه العلة المشتركة امارة لعدم الاستلزام وكذا القياس
المركب من المقدمات الظنية والكاذبة مطلقا امارة لكون مقدماته ظنية وكاذبة
وان كان فيه استلزام فتناوله التعريف المذكور ولا خلاص عنه الا بما ذكرناه
فان قيل هذا طبقوا على اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس مع ذلك
جعلوه شاملا للصناعات الخمس كلها اجيب بانهم انما جعلوه شاملا لها
باعتبار قيد اخر فيه اعني متى سلمت فانه على تقدير تسليم مقدماته يتحقق
الاستلزام في الكل واما بدون هذا التقدير فانما يتحقق في البرهان وهو ضعيف
فان التسليم لا مدخل له في الاستلزام اصلا لان اللزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم
ولا اللازم وعلى القولين اي قول الاصولي والمنطقي لا بد فيه من مستلزم
لمجهول المطلوب ثابت لموضوعه وهو المسمى بالحد الاوسط كالتغير فانه ثابت للعالم مستلزم للحدوث

فان قيل هذا انما يوجد في الضرب الاول والثالث من الشكل الاول فقط واما الضربان
الباقيان منه فقد انتفى فيهما الاستلزام لكون كبراهما سالبة وكذا في الضرب
الاول والثالث من الشكل الثاني وفي الضربين الاخيرين منه انتفى الاستلزام
والثبوت معا لان الوسط فيهما سلب عن الموضوع فانتفى الثبوت
والمطلوب استلزام الوسط والوصف بحكمه فانتفى الاستلزام
وفي ضروب الشكل الثالث انتفى الثبوت وفي ضروب الرابع انتفى
الامران معا قلنا نعم الا ان باقي الضروب والاشكال الاستثنائية المتصل
والمنفصل كلها يرجع الى الاول على ما سبق بيانه فانا لو قلنا لا شيء
من الانسان بجماد وكل حجر جماد من الشكل الثاني فالمطلوب فيه
نفي الحجرية عن الانسان والوسط نفي الجمادية عنه ولا شك في استلزامه
لنفي الحجرية وفي ثبوته للانسان فكانه قيل الانسان سلب عنه الجمادية
وكل ما سلب عنه الجمادية سلب عنه الحجرية ينتج من الاول الانسان
سلب عنه الحجرية ومثل هذا يسمى موجبة سالبة المحمول صغرى وسالبة
الطرفين كبرى والصغرى لازمة لقولنا لا شيء من الانسان بجماد والكبرى
لازمة لقولنا وكل حجر جماد على عكس النقيض والموجبة السالبة المحمول
يصلح لصغروية الشكل الاول على ما سبق ومن مقدمتين ايضا
ينتج احدهما الاستلزام وهو الكبرى والاخرى الثبوت
وهو الصغرى اعلم ان لزوم المقدمتين فيه ظاهر على قول المنطقيين لانهم
قالوا انه قولان فصاعدا واما على قول الاصوليين فانما يحتاج فيه من حيث تعلق
النظر لان النظر لا بد فيه من ترتيب امور معلومة واقل ما يوجد هو فيه قولان فان كانتا
اى المقدمتان قطعيتين فبرهان لانه يكون كل من مقدمتيه واستلزامه قطعيا اما

مقدمتاه

في البرهان

مقدمتاه فعلى ما فرضناه واما استلزامه فلاشتماله على ما يستلزم المطلوب
ثابت للموضوع والا فامارة لان مجرد الاستلزام لا يكفي في كون الدليل برهانا بل
لا بد من قطعية المقدمة ايضا والعمدة هو البرهان لافادته اليقين
لكون مقدماته واستلزامه قطعيين معا بخلاف البرهان فانها امور كالظن
بالدليل مثلا او مركب على ما تقدم بيانه والكل لا يفيد اليقين اما المؤلف فلعدم
علاقة عقلية بينه وبين ما حصل منه من الادراك فيجوز التخلف فلا يفيد
الا ظنا واما المستفاد من المركب فلجواز التخلف فيه ايضا الا اذا كان تاما عقليا
وكذا التمثيل الا اذا كانت العلة المشتركة فيه قطعية فيرجع الى البرهان
على ان اثبات الاستواء التام وقطعية العلة المشتركة مشكل جدا لجواز
خصوصية الاصل شرطا لوجود الحكم فيه او خصوصية الفرع مانعا عن وجود
الحكم فيه على ما في المواقف واما القياس المركب على هيئة الضرب الاول والثالث
من الشكل الاول فقطعية مقدماته على ما هو الغرض لكن بعض الامارة قد يفيد
الاعتقاد فوق الظن دون اليقين اذا كانت مقدماتها معتقدة كقول
معتقد قدم العالم انه قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر ولا بد ان ينتهي مقدماته
اى مقدمات الدليل مطلقا الى الضرورية قطعا للدور او التسلسل فان قيل
قد مر ان مقدمات البرهان قطعية فما معنى انتهائها الى الضرورية قلنا القطعية
لا تستلزم الضرورية لان النظريات قد تكون قطعية ايضا فالمراد بقطعية
المقدمات فيما سبق قطعية المقدمات الاول وهي اى المقدمات الضرورية
ثمانية بحكم الاستقراء الاوليات وهي ما لا يحكم النفس فيها بعد تصور الطرفين
وملاحظة النسبة بينهما سواء كان تصور الطرفين كسبيا او بديهيا كحكم
الكل اعظم من الجزء وقضايا قياساتها معها كحكم الاربعة زوج وهي قريبة من الاوليات

والمشاهدات وهي ما يحكم فيها بمجرد الحس الظاهر من غير احتياج الى نظر العقل نحو النار
حارة والشمس مضيئة والوجدانيات وهي ما يحكم فيها بالحواس الباطنة من غير
احتياج الى نظر العقل ايضا نحو ان لنا جوعا وعطشا والما ولذة واما لا
يحتاج فيها الى نظر العقل لان البهائم ايضا تدرك المحسوسات بالحواس
الظاهرة والباطنة لكن هذا بناء على ان يراد فيها القضايا الجزئية لانه ان
اريد بها القضايا الكلية التي يستفاد من الاحساس بالجزئيات نحو
كل نار حارة فيحتاج فيها الى نظر العقل والحدسيات وهي قضايا مبدا
الحكم فيها حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع لاتقان فعله وكعلمنا
بان نور القمر مستفاد من الشمس لانا شاهدنا اختلاف الفرق تشكلاته النورية
بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس ولا بد فيها من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس
الخفي بانه كذا وكل ما كان فهو كذا والفرق بينه وبين النظر ان النظر مسبوق
بالقصد والاختيار في ترتيب المقدمات وملاحظتها بخلاف الحدس
فان سنوح المقدمات وترتيبها فيه دفعي لا قصدي والمجربات وهو
ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار ومع قياس خفي وهو ان الوقوع
المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد هناك من سبب
اذا علم حصوله حكم بوجود المسبب قطعا مثل حكمنا بان الضرب بالسوط
مولم وشرب السقمونيا مسهل والفرق بينها وبين الحدسيات ان السبب
معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدسيات معلوم السببية والماهية معا
والمتواترات وهي ما يحكم بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب
كحكمنا بوجود مكة وبغداد واسكندر ولا بد فيه من تكرار اخبار حتى يحصل اليقين
ولا يشترط فيه عدد معين على الصحيح ولا قياس خفي والوهميات في المحسوسات وهي ما يحكم

العقل

العقل بمجرد الوهم نحو كل جسم له جهة وحيز فان حكم الوهم في المحسوسات صادق
بخلاف حكمه في المعقولات والظنية اربع مسلمات تقبل على انها مبرهنة
في موضع اخر كمسائل اصول الفقه اذ اسلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية
لكونها مبرهنة في موضعها ومشهورات اتفق عليها الجم الغفير سواء
كان شهرته عند الكل نحو العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر نحو الاله واحد
او عند طائفة من الناس نحو التسلسل مطلقا محال ومقبولات يوجد ممن حسن
الظن فيه انه لا يكذب كالماخوذ من العلماء الاخيار واما الماخوذ من الانبياء
فانها قطعية لانهم عرف صدقهم بدلالة المعجزة ومقرونة بالقرائن
كنزول المطر لوجود السحاب الرطب ولا بد من صورة عطف على
قوله مقدمتين يعني لان المقدمات المتفرقة لا تؤدي الى المطلوب فلا بد له من ترتيب
مخصوص وهي الهيئة وهي داخلة في الدليل عند المنطقيين اقتضائي كما لا بد
من المقدمتين وهي اي الصورة استثنائي ان ذكر في الدليل عين
النتيجة او نقيضها بالفعل نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنها طالعة
فالنهار موجود والمراد بذكر عين النتيجة مذكورة فيه بالفعل ذكر طرفيها على
الترتيب المذكور فيها والا فالنتيجة ونقيضها قضية بالفعل والمذكورة في الدليل
لا حكم فيه بالفعل لكونه مقدمة الدليل واقتراني ان لم يذكر فيه عين النتيجة
ولا نقيضها بالفعل بالنحو المذكور والاول متصل ومنفصل لان
احدى مقدمتيه شرطية فان كان فيها في الشرط وجزاء فمتصل وان في
الانفصال فمنفصل وشرط انتاج الاول ان يكون الاستثناء فيه بعين
المقدم فينتج عين التالي لان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم او بنقيض
التالي فينتج نقيض المقدم لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ولا ينتج استثناء

نقيض المقدم ولا استثناء عين التالي لجواز ان يكون اللازم اعم
ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم ولا من وجود العام وجود الخاص
نعم لو قدر التساوي بينهما ينتج ذلك لكنه لخصوص المادة لا لذات القياس
والنتيجة ما يلزم ذات القياس وشرط انتاج الثانية اي المنفصل
التنافي بين جزئيه اذ لا لزوم فيه صريحا والا لرجع الى المتصل فلو لا
التنافي لكان وجود احد جزئيه لا يستلزم وجود الآخر لعدم اللزوم
بينهما ولا عدمه لعدم التنافي المقتضي له وكذلك لا يستلزم عدم احدهما
عدم الآخر لعدم اللزوم صريحا ولا وجوده لعدم التنافي المقتضي له فلا
يصح الاستدلال به اصلا لانه اما بوجود الملزوم على وجود اللازم
او بعدم اللازم على عدم الملزوم فان كان التنافي اثباتا ونفيا
معا حقيقية فينتج اربعا باثبات كل جزء نقيض الآخر لامتناع جمعهما
وبنقيض جزء عين الآخر لامتناع خلوهما نحو العدد اما زوج
او فرد لكنه زوج ولكنه فرد ولكنه ليس بزوج ولكنه ليس بفرد فينتج
نقيض المستثنى وان كان اثباتا فقط مانعة الجمع فينتج باستثناء
عين كل نقيض الآخر نحو الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان
ولكنه حيوان فليس بجماد ولو قيل لكنه ليس بجماد او ليس بحيوان
لم ينتج فهو حيوان او فهو جماد لجواز انتفائهما كما في الشجر وان كان
نفيا فقط مانعة الخلو فينتج باستثناء نقيض كل عين الآخر دون
العكس نحو الجسم اما لا رجل او لا امرأة لكنه ليس بلا رجل فهو لا امرأة
او ليس بلا امرأة فهو لا رجل ولو قيل لكنه لا امرأة فليس بلا رجل او لكنه
لا رجل فليس بلا امرأة لم يصدق لاجتماعهما في الحجر والثاني اي الاقتراني

ان كان

ان كان الحد الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو
الشكل الاول او محمولا فيهما فهو الشكل الثاني او موضوعا فيهما فهو
الشكل الثالث او عكس الاول فهو الرابع وانما رتب على هذا النسق
لان الاول على نظم طبيعي ينتقل فيه الذهن من المحكوم الى الاوسط ومنه الى
المحكوم به بلا كلفة والثاني يشاركه في اشرف مقدمتيه وهو الصغرى
والثالث يشاركه في المقدمة الاخرى والرابع يخالفه فيهما فصار بعيدا
عن الطبع والاول ابينها لانحصار علة الانتاج فيه وذلك لان حقيقة
الدليل عبارة عن مستلزم للمحمول ثابت للموضوع وجهة دلالته عبارة
عن اندراج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فيثبت لموضوع
الصغرى ما ثبت لموضوع الكبرى نفيا واثباتا فيلتقي موضوع الصغرى
ومحمول الكبرى وهي النتيجة وهذان الامران متحققان في الشكل الاول فلا
انتاج في الحقيقة الا له والعقل لا يحكم بالانتاج الا بملاحظته وان لم يتمكن
من تعبيره ولذا قالوا ان باقي الاشكال والادلة يرد اليه وشرط انتاجه
امران ان يكون صغراه موجبة او في حكمها ليتحد الاوسط في المقدمتين
فيحصل في القياس امر مكرر جامع بين طرفي المطلوب وذلك
لان الحكم في الكبرى بالاكبر على ما هو متصف بثبوت الاوسط ايجابا لا
اتصاف ذات الموضوع بعنوانه بطريق الايجاب التقييدي قطعا
فلو كانت الصغرى سالبة كان المعلوم ثبوته للاصغر هو الاوسط بطريق
السلب فيلزم ان يتعدد الاوسط في المقدمتين بان يكون سلبيا في
الصغرى ثبوتيا في الكبرى فلا يتحد الوسط ولا يتعدى الحكم بالاكبر في الكبرى
الى الاصغر فلا ينتج فان قيل كيف يتحد الوسط فيهما مع انه يراد به في الصغرى مفهومه لكونه محمولا فيه

وفي الكبرى ما صدق عليه لكونه موضوعا فيه قلنا المراد بالاتحاد ههنا ان المفهوم الذي جعل
محمولا في الصغرى هو بعينه يجعل وصفا عنوانيا في الكبرى ليندرج الاصغر
تحت الاوسط المندرج تحت الاكبر فيحصل به جهة الدلالة والمراد بكونها في حكم
الموجبة ان يكون سالبة يستلزم الموجبة نحو لا شيء من ج ب فانه لو جعل
صغرى لقولنا وكل ما ليس ب ا ينتج كل ج ا الا ان لا شيء من ج ب وان كانت
سالبة لكنها في حكم الموجبة لاستلزامها موجبة سالبة المحمول وهي قولنا كل ج
هو ليس ب وهي يصلح الصغروية في الشكل الاول لوجود اتحاد الوسط فيتلاقى الطرفان
وانما استلزمها لان انتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر يستلزم صدق
ان الموضوع منتف عنه المحمول بالضرورة والا لزم خلاف الفرض ثم الفرق
بين موجبة سالبة المحمول وبين موجبة معدولة المحمول ان الاول سلب
فيها المحمول عن موضوعها ثم اثبت ذلك السلب فتشتمل على مفهوم السالبة مع امر
زائد هو اثبات سلب المحمول للموضوع واما الثاني فهي ما اثبت فيها عدم امر
وجودي للموضوع فانك اذا لاحظت مفهوم الكتابة واضفت اليه مفهوم
العدم ثم حكمت على الموضوع بثبوت ذلك العدم المضاف كانت القضية
موجبة معدولة المحمول وان نسبت مفهوم الكتابة الى شيء وسلبته عنه ثم حكمت
عليه بثبوت ذلك السلب كانت موجبة سالبة المحمول والاول لا يقتضي
وجود الموضوع والثاني يقتضيه لان مآل الاول في الحقيقة الى السلب ومآل الثاني
الى الايجاب وثانيهما ان يكون كبراه كلية ليعلم اندراج الاصغر تحت الاوسط
اذ لو كانت جزئية جاز ان يكون الوسط في الصغرى اعم من الموضوع والموضوع
في الكبرى بعضا من ذلك الاعم غير الاصغر فلا يندرج الاصغر تحت الاوسط فلا ينتج
فباعتبار الشرط الاول يسقط ثمانية اضرب الحاصلة من ضرب الصغريات

الاربع

٢٠

الاربع في الكبريات الاربع وهي السالبتان صغرى مع الكليتين وجزئيتين
كبرى وباعتبار الشرط الثاني يسقط الاربع الاواخر وهي الموجبتان صغرى
مع جزئيتين كبرى وبقي الاربع المنتجة للمطالب الاربع نحو كل وضوء عبادة
وكل عبادة بنية فكل وضوء بنية وكل وضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون
النية فكل وضوء لا يصح بدون النية وبعض الوضوء عبادة وكل عبادة
لا تصح بدون النية فبعض الوضوء لا يصح بدون النية وبعض الوضوء
عبادة وكل عبادة بنية ينتج فبعض الوضوء بنية وشرط الشكل الثاني امران
اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لانه لا ينتج الا برده الى الاول
ولا يرد اليه الا بعكس احدى مقدمتيه وجعل الحاصل من العكس كبرى
لانه لا يخالف الاول الا في كبراه لكون الوسط محمولا فيها فان كانت المقدمتان
موجبتين لا يمكن ذلك لان عكس كل منهما موجبة جزئية لان عكس
الموجبة كذلك والموجبة الجزئية لا يصلح كبرى للشكل الاول وان كانتا
سالبتين امكن فيه ذلك لكن لا ينتج اذ يصير الصغرى في الشكل الاول
سالبة وذلك لا ينتج في الاول فوجب اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب
وثانيهما كلية كبراه وذلك لما عرفت انه لابد في الرد الى الاول من عكس
مقدمتيه وجعل الحاصل من العكس كبرى للاول فان كانت التي تنعكس هي
الكبرى فواضح انها كلية سالبة لان عكس الجزئية جزئية لا يصلح كبرى للاول وان كانت
هي الصغرى فلا بد ان يكون صغراه سالبة كلية لينعكس كلية صالحة لكبرى
الاول وكبراه موجبة كلية والا لكانت موجبة جزئية لا سالبة لمقتضى الشرط
الاول فيكون القياس الحاصل بالرد مركبا من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة
كبرى فينتج سالبة جزئية من الاول موضوعها ما هو كبرى في الشكل الثاني ومحمولها ما هو صغرى فيه

فلابد من عكس النتيجة ليحصل المطلوب من الثالث وهو سلب الاكبر عن الاصغر
والسالبة الجزئية لا تنعكس وان جعلناها سالبة المحمول وعكسناها صار سلب
جزء من الموضوع في العكس فيلزم موجبة سالبة الموضوع وليست نتيجة
القياس من الثالث فوجب ان يكون كبراه كلية وباعتبار هذين الشرطين سقط
اثنا عشر ضربا السالبة الكلية صغرى مع السالبتين ومع الجزئية الموجبة كبرى
والجزئية الموجبة صغرى مع الموجبتين ومع الجزئية السالبة كبرى والموجبة الكلية
صغرى مع الموجبتين ومع الجزئية السالبة كبرى والجزئية السالبة صغرى
مع السالبتين ومع الجزئية الموجبة كبرى وبقي الاربعة الموجبتان صغرى
مع السالبة الكلية كبرى والسالبتان صغرى مع الموجبة الكلية كبرى ولا ينتج
الا سالبة كلية او جزئية لانه لا ينتج الا بعد الرد الى الاول وكبراه بعد الرد
يكون عكس السالبة الكلية ابدا لان رده اليه بعكس احدى مقدمتيه وجعل الحاصل
من العكس كبرى الاول فلابد ان يكون تلك المقدمة سالبة كلية لتنعكس
الى كلية اذ غيرها لا تنعكس اصلا كالسالبة الجزئية او تنعكس الى جزئية وذلك لا تصلح
كبرى للاول فالقياس الحاصل بعد الرد كبراه سالبة البتة وينتج مثل الاول الا سالبة
وهي بنفسها او بعكسها نتيجة للثالث نحو كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه
ليس بمجهول الصفة ينتج كل غائب لا يصح بيعه بعد الرد الى الاول بعكس الكبرى ونحو
كل غائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة ينتج كل غائب لا يصح بيعه
بعد رده الى الاول بعكس الصغرى وجعلها كبرى وعكس النتيجة ونحو بعض الغائب
مجهول وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول ينتج بعض الغائب لا يصح بيعه بعكس الكبرى
كما في الاول ونحو بعض الغائب ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه معلوم ينتج
بعض الغائب لا يصح بيعه بعكس الكبرى بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس
بمعلوم لا يصح بيعه وهو مع الصغرى المذكورة ينتج تلك النتيجة فان قيل فالقياس من سالبتين

فليس من الشكل الاول قلنا نؤول الصغرى بالموجبة السالبة المحمول وشرط
الشكل الثالث امران ايضا ان يكون صغراه موجبة او في حكمها لانه لا ينتج
الا بالرد الى الاول ولا يرد اليه الا بعكس احدى مقدمتيه وجعلها صغرى لانه
موافق للاول في الكبرى فان كانت صغراه سالبة فالمقدمة التي تنعكس اما الصغرى
او الكبرى فان كانت الصغرى لزم ان يكون الصغرى سالبة في الاول فلم ينتج
من الاول نعم لو قلبت المقدمتان في الرد الى الشكل الرابع فهي موجبة صغرى
وسالبة كبرى فينتج سلب الاصغر عن بعض الاكبر وهو ليس المطلوب ولا عكسه
وان كانت الكبرى وهي اما سالبة او موجبة فان كانت سالبة فاذا جعلت
عكسها السالب صغرى للاول والصغرى السالبة فرضا كبرى كان القياس من سالبتين
فلم ينتج في شكل اصلا وان كانت موجبة فعكسها جزئية فيجعلها صغرى
والصغرى كبرى وهي سالبة فرضا فينعقد قياس من الشكل الاول من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية والمطلوب عكسها لكن
السالبة الجزئية لا تنعكس وفي معنى كونه في حكم الموجبة قد مر بيانه وثانيهما
ان يكون احدى مقدمتيه كلية لانه لا بد في ارتداده الى الاول فان كانت
كلتا المقدمتين جزئية لا يصلح شيء منهما كبرى للاول لا بنفسها ولا بعكسها لان عكس
الجزئية جزئية فباعتبار الشرطين سقطت عشرة اضرب السالبتان صغرى مع الاربع
كبرى والجزئية صغرى مع الجزئيتين كبرى وبقي ستة اضرب في موجبتين كليتين
نحو كل بر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي فيرد الى الاول بعكس
الصغرى وفي جزئية وكلية موجبتين نحو بعض البر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات
ربوي فيرد بعكس الصغرى ايضا وفي كلية وجزئية موجبتين نحو كل بر مقتات وبعض البر
ربوي فبعض المقتات ربوي فيرد بعكس الكبرى وجعلها صغرى فينتج بعض الربوي مقتات

وينعكس الى بعض المقناطيس ربوي وهو المطلوب ومن موجبة كلية وسالبة كلية
نحو كل بر مقناطيس وكل بر لا يجذب بعضه بحيث متقاضيا فبعض المقناطيس لا يجذب بعضه
بحيث متقاضيا ويرد بعكس الصغرى ومن موجبة جزئية وسالبة كلية نحو بعض البر
مقناطيس وكل بر لا يجذب بعضه بحيث متقاضيا فبعض المقناطيس لا يجذب بعضه بحيث متقاضيا
ويرد بعكس الصغرى ايضا ومن موجبة كلية وسالبة جزئية ينتج سالبة جزئية
ويرد بعكس الكبرى وجعلها صغرى والصغرى كبرى لينتج ما ينعكس الى المطلوب ولا بد
فيه من اعتبار الكبرى موجبة سالبة المحمول على ما مر ولا ينتج الشكل الثالث
الا جزئية موجبة او سالبة لان الصغرى لكونها عكس احدى المقدمتين
مع وجوب ايجابها في الاول يكون عكس موجبة او مادة حكمها فيها جزئية وجزئية
الصغرى لا ينتج الا جزئية والضروب المنتجة للرابع خمس ويرد الى الاول اما
بعكس المقدمتين مع بقاء الترتيب او بعكس الترتيب مع بقاء المقدمتين
على حالهما وطريق رد الاستثنائي الى الاول يجعل الملزوم اي محمول الملزوم
وسطا وثبوته اي ثبوت الملزوم لموضوعه والمراد به المقدمة الاستثنائية
صغرى ويجعل استلزامه اي استلزام ذلك الملزوم لمحمول المطلوب اي المقدمة
القائلة باللزوم كبرى ان استثني عين المقدم نحو ان كان هذا انسانا كان
حيوانا لكنه انسان فيقال هذا انسان وكل انسان حيوان وان استثني نقيض
التالي يجعل الاستثنائية صغرى وحمل نقيض محمول المقدم على نقيض محمول
التالي كبرى نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان فيقال هذا ليس
بحيوان وكل ما ليس بحيوان ليس بانسان وهكذا ولما فرغ من الادلة العقلية شرع
في الادلة النقلية فقال الثالث وهو ما يتركب من القطعي والنقلي هو الخبر
الصادق اي المطابق للواقع وهو المشهور في تعريف الصدق اعلم ان الجملة الخبرية

زيد

زيد قائم او ليس بقائم مشتملة على حكم ايجابي او سلبي معقول للمخبر في خبره ويعبر عنه
بالنسبة التامة الذهنية فهذه النسبة ان طابقت النسبة التي بين زيد والقيام
في نفس الامر في الكيفية فالخبر صادق والا فكاذب وتحقيقه ان الجملة الخبرية
تدل على نسبة تامة ذهنية مشعرة بحصول نسبة اخرى في الواقع موافقة للاولى
في الكيفية وهذه النسبة الاخرى مدلولة للخبر ايضا بواسطة النسبة الاولى والمقصودة
بالافادة التي هي طلب الاخرى فان كانت النسبة الاخرى المدلول عليها بطريق الاشعار
حاصلة كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومن ثمة قيل ان صدق الخبر هو ثبوت
مدلوله معه وكذبه تخلف مدلوله عنه ولا شك انه في ذلك لان دلالة الجملة الخبرية
على النسبة الذهنية وضعية لا عقلية ودلالتها على حصول النسبة الاخرى بواسطة
الاولى بطريق الاشعار بلا استلزام وقد جاز ان يتخلف عن الجملة الخبرية مدلولها
بلا واسطة فضلا عن مدلولها بواسطة وهذا معنى ما قيل ان مدلول الخبر
هو الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي وقيل صدق الخبر مطابقته لاعتقاد
المخبر وكذبه عدم مطابقته له وقيل صدقه مطابقته لهما معا وكذبه عدم مطابقته
لهما معا وهو اي الخبر الصادق على نوعين المتواتر وهو الخبر الثابت
على السنة قوم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب اي لا يجد اكثرهم فلا ينتقض
بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية كخبر جمع بقدوم زيد عند سماع
اهله والعدد ليس بشرط في بلوغه حد التواتر على الصحيح وانما يعلم ذلك بوقوع
العلم بمضمونه من غير شبهة فان قيل العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر
بحصول العلم دور قلنا ان نقل التواتر سبب لنفس العلم والعلم بوقوع العلم
بمضمونه سبب للعلم بالتواتر فلا دور وهو اي المتواتر يوجب العلم اليقيني
الضروري وهو مختار عامة العلماء وقيل يوجب العلم اليقيني الاستدلالي كالعلم بوجود

مكة ومدينة والاول اصح لان العلم به يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان
الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب اصلا ولانه لو كان استدلاليا لجاز
الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك لكنه لم يجز فان قيل
ان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود في
المتواتر لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يلاحظ ان المخبر عنه امر محسوس
والمخبرين جماعة لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب وكل ما كان كذلك
يفيد العلم وانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه وقد اختلف فيه
السمنية والبراهمة فانهم قالوا انه يفيد الظن وقيل انه يفيد الطمانينة
فوق الظن ودون اليقين قلنا لا نزاع في تجرد ملاحظة تلك المقدمات
لكن القضية الحاصلة منها نظرية لان ترتيب تلك المقدمات ممكنة
في جميع الضروريات بل في اجلى البديهيات نحو الكل اعظم من الجزء لانه مركب
منه ومن غيره وكل ما كان كذلك فهو اعظم منه فلو كان ملاحظة تلك
المقدمات مقتضية لنظريتها لزم ان لا يوجد ضروري اصلا بل لا بد
في كونها نظرية مع تلك الملاحظة من العلم بارتباط تلك المقدمات
بالمطلوب والسمنية قوم من عبدة الاوثان والبراهمة قوم منكري
الرسالة في الهند حلا عند بعضهم والقول بالطمانينة باطل ايضا
لتاديه الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت عندنا الا بالتواتر
فلو لم يوجب اليقين لم يثبت العلم لاحد في زماننا بنبوتهم وهو باطل
فان قيل ان اليهود مع كثرتهم اخبروا بقتل عيسى عم وصلبه وبتابيد دين
موسى عم بالتواتر فلو افاد اليقين لما احتمل خبرهم الكذب لكن
الله تع كذبهم في قوله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم قلنا لو خبرهم

بهذا

بهذا متواتر ممنوع بل مرجعه الى الاحاد فان الذين دخلوا على عيسى عم
وزعموا انهم قتلوه كانوا ستة او سبعة نفر وهم لا يعرفون المسيح عم
بالحلية وانما جعلوا للرجل جعلا فدلهم على شخص في بيت فهجموا
عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا الخبر ومثله لا يثبت
التواتر وكذا الخبر بصلبه على ان المصلوب ينظر من بعيد والجثة
تتغير بالصلب فيتمكن فيه الاشتباه فلا يتحقق التواتر في صلبه
ايضا فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب
اليقين قلنا ربما يكون مع الاجتماع قوة لا يكون مع الانفراد كقوة
الحبل المؤلف من الشعرات والثاني خبر الرسول عم وخبر الرسول المؤيد
بالمعجزات وهي امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه
رسول الله ودلالتها على صدقه ليست عقلية بحيث يمتنع التخلف عنه
كما في دلالة الفعل على فاعله لان الخوارق قد تتخلف عن الدلالة على صدق
الرسول كانفطار السموات وانتثار الكواكب عند تصرم الدنيا
وقيام الساعة فانه لا ارسال هناك حتى تدل عليه فلو كانت دلالتها
قطعية لما تخلفت عن مدلولها ولا سمعية ايضا والا لزم الدور
بل هي دلالة عادية بان اجرى سبحانه عادته بخلق العلم بالصدق عقيبها
وان جاز التخلف عنها على ما ذهب اليه مشايخ الماتريدية فان قيل المراد
بالخارق هو الذي قصد به اظهار صدق الرسول لا مطلقا
ولا خفاء في امتناع تخلف هذا الخارق عن مدلوله قلنا هذا الامتناع
جاء من خصوص المادة لا من ذات الدليل وقال ابو الحسن الاشعري واكثر اصحابه
ان دلالة المعجزة على الصدق قطعية يمتنع التخلف عنها وان لم نعلم وجه دلالتها

مطلب في ان الادلة النقلية هل يفيد اليقين او لا يفيد

بعينه ولهذا قالوا ان خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه تعالى
لكونه ممتنعا وهو اي خبر الرسول اما متواتر او مشهور او احاد
والاول يوجب علما يقينيا استدلاليا كالايات الشرعية والعقلية وكذا
ما سمع من فيه اي من فم رسول الله اما كونه موجبا لليقين فلكونه خبر
من علم صدقه بالمعجزات واما كونه استدلاليا فلتوقفه على الاستدلال
وترتيب المقدمات بان يقول انه خبر من علم صدقه وكل خبر كذلك يفيد اليقين
فان قيل قد مر ان المتواتر يفيد العلم الضروري لا الاستدلالي على الصحيح
قلنا الكلام هنا في حصول العلم مما ثبت انه خبر الرسول متواترا
او سماعا من فيه وما سبق في حصول العلم من التواتر نفسه وبينهما
بون بعيد فانه يجوز ان يفيد النقل تواترا من رسول الله والسماع
من فيه العلم الضروري بكون المنقول والمسموع قول الرسول عم
ولا يلزم منه ان يفيد المنقول متواترا والمسموع من فيه علما ضروريا
بمضمونه بل يفيد علما استدلاليا لتوقفه على ترتيب المقدمات
بخلاف افادة التواتر العلم واما ايجابه له في الامور الشرعية مما يجاب
فيه الى النقل فلانه لو لم يوجبه لجاز كذبه فيها عقلا ولو جاز كذبه
عقلا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فان قيل هذا انما يجيء على مذهب
من يقول ان دلالة المعجزة على صدقه قطعية لان لجواز القبيح منافي
القطعية واما على مذهب من يقول ان دلالتها عليه عادية فلا لان
جواز الكذب عقلا لا ينافي دلالتها عليه عادة قلنا ان ايجابه
لليقين ايضا عادي فالمعنى انه لو لم يوجب اليقين ايجابا عاديا لجاز
كذبه عادة وعقلا ولو جاز كذبه عادة وعقلا لبطل دلالة المعجزة عليه

مطلقا

مطلقا واما ايجابه في الامور العقلية فلانه ثبت بالدلالة القاطعة
عصمته عن الكذب خلافا للاشاعرة والمعتزلة فانهم قالوا الادلة النقلية
يفيد الظن لان افادة اليقين يتوقف على العلم بوضع الالفاظ
الموضوعة المنقولة عن النبي عم بازاء المعنى وعلى كونه معنى مرادا له عم
والاول انما ثبت باللغة والنحو والصرف واصول هذه الثلاث رواية
الاحاد وفروعها بالاقيسة وكل من رواية الاحاد والاقيسة ظني
والثاني يتوقف على عدم النقل وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار
والتخصيص والتقديم والتاخير وكل منها لا جزم بانتفائه لجواز نقيضها
بل غايته الظن ثم بعد الامرين الاول والثاني لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي
الدال على نقيض ما دل عليه النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض يقدم على النقلي
قطعا اذ لا يمكن العمل بهما معا ولا بتقيضهما معا لبطلان اجتماع النقيضين
وارتفاعهما وفي تقديم النقلي على العقلي ابطال الاصل بالفرع فيقدم
العقلي بان يؤول النقلي عن معناه الى اخر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فيؤول بالاستيلاء لا ينافي لانه معنى الجلوس عليه يمنع عقلا لكن العلم
بعدم المعارض العقلي ليس بقطعي اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو
لا يستلزم عدم الوجود لجواز وجوده ولم نطلع عليه فقد تحقق
ان دلالة الادلة النقلية تتوقف على امور ظنية والموقوف على الظنية
ظني فلا يوجب اليقين قلنا ان من الاوضاع ما هو معلوم لنا بطريق التواتر
كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيئات المفردات
والمركبات والعلم بكونه مرادا للشارع يحصل بمعونة قرائن مشاهدة
من الشارع او متواترة تحصيل تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة بحيث

لا يبقى فيه شبهة اصلا فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ
المشهورة بين اهل اللغة في زمن الرسول عم في معانيها التي يراد منها الان
وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانا نعلم منه
الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها الان وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول
وجر المضاف اليه مما نعلم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ
قرائن مشاهدة او متواترة عنه تحقق العلم بالوضع والارادة معا
وانتفت الاحتمالات التي ذكرتم ولهذا قالوا النصوص الواردة في الصلوة
والزكوة والتوحيد والبعث ونحوها يوجب القطع فان قيل سلمنا ان
الاحتمالات التسع المذكورة منتفية بذلك لكن احتمال المعارض العقلي قائم
اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الامور الشرعية
فلا خفاء في انتفائه اذ لا مجال للعقل فيها فلا يتصور المعارض
من قبله فيها ونفيه من قبل الشرع معلوم بالضرورة فانه اذا تعين المعنى وكان
مراد الشارع فلا يتصور المعارض من قبله واما في الامور العقلية فلان
العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق
المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم
بانتفاء الاخر بالضرورة فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي
المعارض واثباته بالنقل دور قلنا ان افادة اليقين انما يتوقف
على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما
يحصل لنا اليقين من الدليل ولا نخطر المعارض بالبال اصلا لا انتفاء
ولا اثباتا فضلا عن العلم بانتفائه وبهذا ظهر ضعف ما في المواقف ان
حصول العلم بنفي المعارض العقلي العقلية عند العلم بالوضع والارادة وصدق

المخبر

المخبر ليس بقطعي لا يقال قد مر ان المتواتر يفيد العلم الضروري فما معنى هذا الاختلاف
لانا نقول ان محل الخلاف ههنا ان ما ثبت كونه خبر الرسول بطريق التواتر
او السماع منه هل يفيد اليقين بمضمونه اولا واما نفس التواتر او السماع منه
فلا اختلاف في افادتهما يكون المنقول والمسموع منه خبر الرسول ضرورة
وهو المذكور فيما سبق فان قيل الخبر الصادق المفيد لليقين لا ينحصر في النوعين
بل خبر اهل الاجماع ايضا يفيد اليقين قلنا انه راجع الى خبر الرسول وكذا
اي يفيد اليقين الكسب لا في الثاني اي المشهور من خبر الرسول وهو ما كان
من الاحاد في القرن الاول ثم اشتهر في القرن الثاني والثالث حتى رواه
جماعة لا يتصور تواطئهم على الكذب ولا عبرة للاشتهار في القرون
التي بعد القرن الثالث فانه عامة خبر الاحاد كذلك عند اكثر اصحابنا
الماتريدية تمسكين بان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه
اذ لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا لجامع جمعهم وليس ذلك الا تعين
جانب الصدق عندهم الا انه لا يكفر جاحده لكونه خبر واحد في القرن
الاول فلا يؤدي انكاره الى تكذيب رسول الله عم كما في المتواتر بل انما يؤدي
الى تخطئة العلماء في القبول واتهامهم بعدم التأمل في كونه خبر رسول الله
وذلك لا يؤدي الى الكفر وقال بعض اصحابنا انه يفيد علم طمانينة فوق خبر الواحد
دون المتواتر حتى يجوز به الزيادة على الكتاب وقالت الاشاعرة انه يفيد
الظن مثل خبر الواحد لكونه خبر واحد في القرن الاول قلنا ان اجماعه
شهرته في القرن الثاني والثالث ان خبر الاحاد لا يوجب العلم بل
يوجب الظن لان في ثبوته شبهة صورة ومعنى اما صورة فلان
اتصاله بالرسول عم لم يثبت قطعا في القرون الثلاثة واما معنى فلان الامة

ما تلقته بالقبول وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان او الثلاثة لان
العدد غير معتبر فيه بل العبرة لعدم بلوغه حد الشهرة في القرن الثاني
والثالث وتوجب العمل لان الظن كاف في العمل دون الاعتقاد
فان قيل خبر الاحاد في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر
والصراط وغيرها مقبول بالاجماع قلنا المقصود في احكام الاخرة هو عقد
القلب لا مجرد العلم وعقد القلب من قبيل العمل فيكفيه الظن ولا يجوز
الزيادة به على الكتاب مثل القياس ثم اخرج في مباحث الادلة شرع
في مباحث المدلول فقال والمطلوب اي بالدليل منه ما لا يمكن اثباته
الا بالنقل وهو ما لا دخل للعقل فيه كخولة زيد في الدار وجلوس
غراب الان على نجاسة الاسكندرية ومقادير الاعمال الشرعية وتفاصيل
احوال الاخرة لانها لما كانت غائبة عن العقل وتحصيل العلم بوجودها
الا من قول الصادق ومنه ما لا يمكن اثباته الا بالعقل وهو ما يتوقف
عليه الاحتجاج بالادلة النقلية من الكتاب والسنة وهو معرفة وجود
الباري وحيوته ليمكن اسناد خطاب التكليف اليه بالنظر في حدوث العالم
لانه هو السبب المحوج الى الصانع وفيه اشارة الى ان اول واجب على المكلف
هو النظر لمعرفة الله تعالى ومعرفة كونه تعالى منزها عن الكذب اذ لو جاز الكذب
عليه تعالى عقلا لم نجزم بوجوب الامتثال به لاحتمال كذبه ومعرفة صدق
الرسول اذ لو لم يعرف صدقه لم يجب الامتثال به والاستدلال بقوله
لاحتمال انه ليس من جهة البارئ تعالى ومعرفة دلالة المعجزة على صدقه
اذ لا طريق اليه سوى المعجزة ومعرفة امتناع تاثير غير القدرة القديمة
فيها اي في المعجزة اذ لو جاز ذلك لم نجزم بان المعجزة فعل الله تعالى فضلا عن انها مصدقة له

وموقوفه

ومعرفة عدم تاثير قدرة العباد لان امتناع تاثير غير القدرة القديمة
فيها يتوقف على عدم تاثير قدرة العباد ومعرفة كونه تعالى عالما قادرا مريدا
ليصح منه ايجاد المعجزة قصدا لاظهار صدق من ادعى النبوة واحدا اذ لو جاز
التعدد لا يمكن المعارضة فلا تدل المعجزة على صدقه لان من شرط دلالتها عليه
عدم امكان القدرة على المعارضة ولا يمكن لمنكر الشرع بعد تصديقه بالمعجزة
ان يقول فيه هذا ليس شرعا حقيقيا لانه ليس من الهي ومرسل الرسل
اذ لو لم يعرف اتصافه به عقلا لم يثبت عنده الرسالة فهذه ثمانية عشر مسائل
يجب اثباتها بالعقل لان صحة الاحتجاج بالنقل يتوقف عليها فلو اريد
اثبات واحد منها بالنقل لزم الدور ولهذا قالوا ان الايمان بوجود
الصانع وما يليق به من الصفات والتنزيهات واجب عقلا في مدة
الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة في زمن الفترة او نشأ في شاهق جبل
خلافا للاشاعرة على ما سيأتي بيانه فان قيل قال في شرح المواقف
والمقاصد ان الحدوث والوحدة مما لا يتوقف النقل عليهما اما الحدوث
فلان اثبات الصانع يمكن بامكان العالم واما الوحدة فلان ارسال
الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فيجوز اثباتهما بالنقل قلنا
كلاهما ضعيفان اما الاول فلانه مبني على مذهب الفلاسفة من ان علة الاحتياج
الى العلة هو الامكان واما الثاني فلان ارسال الرسل وان لم يتوقف
عليها لكن دلالة المعجزة على الصدق يتوقف عليها ولو سلم ان دلالة المعجزة
لا يتوقف عليها ايضا لكن يتوقف الاحتجاج بقوله عليها لان للمنكر المشرك
بعد تصديقه بالمعجزة ان يقول هذا ليس شرعا حقيقيا لانه ليس من الاله الحق
من الهك فان قيل ان توقف السنة على صدق المبلغ مسلم واما توقف الكتاب عليه فلا

[illegible]

لان صدق المبلغ يتوقف على دلالة المعجزة وهي انما هو القران قلنا لا نسلم ان
صدق المبلغ يتوقف على القران بل انما يتوقف على مطلق المعجزة فيجوز
تصديقه بمعجزة غير القران ولو سلم انه يتوقف على القران لكن المعجز
منه هو مقدار السورة وما دون ذلك ليس بمعجز فالاحتجاج بما دونها
يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ يتوقف على مقدار المعجز منه

المقصـــد وفيه فصول الاول في ذات الله تعالى اتفق المتكلمون

على ان العالم اي كل موجود ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع ولا يصدق
على صفات الله تعالى لانها ليست غيره عند اهل الحق والمراد به ما يحيط
سطح المحدد لا ما هو اعم منه ومن عالم اخر مماثل له على ما اثبته بعض
المتكلمين لان وجوده غير معلوم لنا حتى يعلم به الصانع وغاية ما ذكروا به
اثبات جوازه وذلك لا يكفي في اعلام الصانع فان قيل المشهور ان
قوله مما يعلم به الصانع ليس من التعريف بل لمجرد وجه التسمية قلنا سلمنا
ولكن صدق الموجود عليه ممنوع لان المتبادر منه الوجود الخارجي
بالفعل وكونه موجودا بذلك الوجود غير معلوم لنا فان قيل عدم
الوجدان لا يقتضي عدم الوجود قلنا نعم لكنه لا يقتضي الوجود ايضا
فالطرفان متساويان بل قد يترجح طرف عدمه بان ما لا دليل على وجوده
لا بد من نفيه على انه لو وجد لكان بينه وبين هذا العالم خلاء سواء
كان كريا اولا ولو كان فيه عناصر لها احياز طبيعية فيلزم لعنصر
واحد كالنار مثلا حيزان طبيعيان وكلاهما باطلان بجميع اجزائه
من العلويات والسفليات حادث اي مسبوق بالعدم بالزمان على ما عليه المتكلمون
خلافا للحكماء فانهم كما اطلقوا لفظ الحادث على هذا المعنى كذلك اطلقوه على المسبوق

بالعدم

مطلب في بحث الحدوث

بالعدم بالذات وسموه بالحدوث الذاتي بناء على ما ذهبوا اليه من قدم بعض
اجزاء العالم وحملوا على العالم بجميع اجزائه الحادث بهذا المعنى لكونه اعم من الاول
واستدلوا عليه بان الممكن غير مقتض لذاته للوجود ومقتض له لغيره
وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذن عدمه مقدم على وجوده
بالذات وهذا معنى الحدوث الذاتي وفيه نظر اما اولا فلان عدم اقتضائه الوجود
وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاءه لذاته العدم حتى
يكون عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا بل الممكن لا يقتضي لذاته الوجود
والعدم ويقتضي لغيره الوجود فلو جعل مسبوقية اقتضائه الوجود لغيره
بلا اقتضائه لذاته الوجود والعدم حدوثا ذاتيا كما فعله الامام في الملخص
صح ذلك ان ثبت ما ذكروه ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكن ثبوته
ممنوع لان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع ما بالذات يستلزم ارتفاع
ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالغير واما ارتفاع ما بالغير فلا يستلزم
ارتفاع ما بالذات فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدما ذاتيا ولا يخفى عليك
انه لا يلزم منه تقدم ما بالذات على ما بالغير الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب
لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع ما بالذات سببا موجبا
لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته موجب لارتفاع ما بالغير لكن الاول
ظاهر البطلان لان ارتفاع ذاته هو السبب لارتفاع حاله لذاته دون
العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين معا واما ثانيا فلان كون
عدم الممكن متقدما على وجوده بالذات يقتضي كون العدم علة للوجود او جزء
علة له لان التقدم الذاتي منحصر عندهم في التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والاول
محال اذ العدم يستحيل ان يكون علة للوجود وكذا الثاني باطل لانه يلزم منه ان لا يتحقق

العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم فالحق ان تقدم عدم الممكن على وجوده
بالزمان لامتناع اجتماع المقدم مع المؤخر في زمان فكل ما هو حادث
فهو مسبوق بالعدم بالزمان بقدرة الله تعالى وذلك لان اثر القدرة
لا يكون الا حادثا زمانا بالاتفاق لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار كما ان
اثر الموجب بالذات قديم بالاتفاق لعدم جواز تخلفه عن ذات الموجب حتى
لو اتفقوا على كون الفاعل مختارا اتفقوا ايضا على كون العالم بجميع اجزائه
حادثا زمانا ولو اتفقوا على كونه موجبا اتفقوا ايضا على كون بعض اجزاء
العالم قديما ولا يخفى عليك انه لا حاجة الى ذكر قوله بعد ان لم يكن بعد قوله
بقدرة الله تعالى وفي الرسالة العضدية لانه معتبر في لفظ الحادث
اللهم الا ان يكون اشارة الى رد ما نقله في المواقف عن الامدي من ان سبق
الايجاد القصدي على وجود المعلول يجوز ان يكون سبقا ذاتيا لا زمانيا
كسبق الايجاد الايجابي فيجوز ان يكون بعض العالم قديما زمانا حادثا
ذاتا كما قال الحكماء مع كونه اثر المختار لكنه انما يستقيم هذا الرد بناء على حمل
لفظ البعدية على البعدية الزمانية لا الذاتية والا فلا ثم لا يخفى عليك بطلان
ما نقل عن الامدي لانا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال بل لا بد
من ان يكون القصد مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا زمانا بالضرورة
اعلم ان المخالفين في هذه المسئلة هم الحكماء فان ارسطو ومن تبعه ذهبوا
الى قدم العقول العشرة والنفوس الفلكية واجسامها بموادها وصورها النوعية
والجسمية واعراضها من ضوئها وشكلها ومقدارها وحركاتها نوعا واوضاعها
كذلك يعني انها متحركة من الازل الى الابد حركة متصلة الا ان كل فرد منها حادثة
مسبوقة باخرى زمانا وكذا وضعها والى قدم الاجسام العنصرية بموادها وبصورها

الجسمية

الجسمية بنوعيها وبصورها النوعية بجنسها والى قدم الزمان وذهب
افلاطون الى قدم النفوس البشرية والبعد المجرد ايضا واستدلوا
عليه بوجوه اشهرها وجهان احدهما ان جميع ما لا بد منه في وجود
ممكن ما اما ان يكون حاصلا في الازل او لا فان كان حاصلا فيه
لزم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن
علته التامة وان لم يكن حاصلا فيه فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون
عد [illegible] ث امر او فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته
وا [illegible] بسبب حدوث امر اخر فينتقل الكلام الى ذلك الامر الاخر
فيلزم التسلسل المحال وثانيهما ان كل حادث زماني لا بد له ان يكون
مسبوقا بمادة ومدة فقد تبين اما الاول فلان امكان وجوده
سابق على وجوده والا لكان قبله ممكنا بل يكون ممتنعا لذاته
ثم صار ممكنا وقت وجوده فيلزم الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي واللازم باطل وذلك الامكان امر موجود
لا محالة فلا بد له من محل يقوم به اذ لا يجوز قيامه بنفسه وذلك المحل
هو المادة وهي قديمة والا لزم ان يكون لكل مادة مسبوقة بمادة
اخرى الى غير النهاية فيلزم التسلسل المحال واما الثاني فلان عدم الحادث
مقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف
ولا بالرتبة فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق
ولا يجوز ان يكون ذلك الزمان حادثا والا لكان عدمه سابقا على
وجوده سبقا زمانيا فيلزم ان يكون عدمه مقارنا بالزمان فيلزم ان يكون
الزمان موجودا حين عدمه وهو باطل فيكون قديما وهو مقدار الحركة فيلزم منه قدم الحركة و[illegible] الجسم المتحرك [illegible] وهو الفلك

وهو الفلك واجيب عن الوجه الاول بوجوه الاول باختيار الشق
الاول ومنع الملازمة بان يقال ان جميع ما لا بد منه في وجوده حاصل
في الازل وقولكم لزم وجود الممكن في الازل ممنوع لجواز ان يكون وجود
الممكن في الازل محالا ثم صار ممكنا فيما لا يزال فيوجد في ذلك الوقت
بناء على ان الامكان معتبر في جانب المعلول لا في جانب العلة لان الشيء ما لم
يكن ممكنا لم يحتج الى علة فلولا الامكان لا يزاليا لا ينافي تحقق جملة ما لا بد منه
في وجود ذلك الممكن ازليا وفيه نظر اما اولا فلان كون وجوده محالا
في الازل من قبيل المانع وارتفاع المانع معتبر في العلة التامة فلو كان
وجوده محالا ينافي تحقق جملة ما لا بد منه في الازل واما ثانيا فلان وجوده
لو كان محالا في الازل ثم صار ممكنا لزم انقلاب المحال الى الممكن واما ثالثا
فلان حدوث الامكان في وقت معين اما لامر يقتضيه فيكون هو ايضا
ممكنا مستندا الى ذلك الامر فللامكان امكان وننقل الكلام اليه ويتسلسل
الامكانات الموجودة او لا يكون لامر يقتضيه فيلزم حدوث الحادث
بلا علة وهو محال فالقول بان امكان وجود الممكن لا يزاليا باطل
فيكون ازليا فيلزم ان الممكن ايضا ازليا بعد تسليم تحقق جملة ما لا بد منه
في الازل فان قيل لو كان امكان الوجود ازليا لزم امكان ازلية الوجود
ايضا واللازم باطل لان ازلية وجود الممكن محال قلنا الملازمة
ممنوعة لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة اعني الوجود اللايزالي
ممكنا في الازل ولا يكون وجوده الازلي ممكنا بل محالا ولا يلزم من هذا كون
الشيء من قبيل المحال حتى يلزم الانقلاب الى الامكان الثالث انكم ان اردتم بالوجود
الذي رددتم فيه الوجود الازلي قلنا ان جميع ما لا بد منه ليس حاصلا في الازل لان الفاعل

مختار

مختار لا موجب وتعلق ارادته بهذا الوجود من جملة ما لا بد منه ايضا ولم يوجد
ذلك لان الوجود الازلي للحادث محال والمحال ليس مقدورا فلا
يتعلق به ارادته وقولكم فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون لمرجح او لا قلنا
انه لحدوث امر اخر اعني تعلق الارادة في وقت حدوثه وقولكم فيلزم التسلسل
المحال ممنوع لان التسلسل في تعلق الارادة جائز لانه امر اعتباري
وان اردتم به الوجود اللايزالي قلنا ان جميع ما لا بد منه حاصل في الازل
لان الفاعل مختار وارادته الازلية تعلقت في الازل بالوجود فيما لا يزال ل
ولم يبق شيء اخر مما لا بد منه في هذا الوجود وقولكم يلزم قدم الحادث
ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان الفاعل موجبا لامتناع التخلف عن ذات
الموجب واما لو كان مختارا فيجوز التخلف عن ذاته وارادته وانما يمتنع
التخلف عن تعلق ارادته وقد تعلقت ارادته في الازل بوجوده
فيما لا يزال فلم يوجد الا فيه ولكن التعلق ازليا لا ينافي كون المتعلق لا يزاليا
فان قيل ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمما لعلة وجوده
اولا فان كان متمما يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف عنه
وان لم يكن متمما يلزم احتياج المعلول الى امر اخر سوى هذا التعلق
وهو خلاف الفرض لان المفروض ان هذا التعلق كاف في وجود المعلول
ويلزم التسلسل المحال ايضا بان يقال ان التعلق الازلي اما ان يكون متمما
لعلة وجود ذلك اولا وعلى الاول يلزم ازلية ذلك الامر الحادث
وعلى الثاني يلزم ان يحتاج ذلك الامر الى امر اخر ويتسلسل قلنا ان اردتم
انه متمم لعلة وجوده الازلي نختار انه ليس كذلك لان المتمم لعلة وجوده
الازلي هو التعلق الازلي بالوجود الازلي لا التعلق الازلي بالوجود اللايزالي

وان اريد تمامية العلة وجوده اللاشياء المختارة كذلك ومنع لزوم ازليته فان الفاعل
مختار والمعلول لا يوجد الا بعد تعلق الارادة وقد تعلقت ارادته
بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل ان ذلك الوقت مما يتوقف
على حضوره حصول ذلك المعلول فيكون من جملة ما لا بد منه في حصوله فكيف
يكون ذلك التعلق تمام العلة قلنا ان الارادة الازلية كما تعلقت في الازل
بوجود المعلول في ذلك الوقت كذلك تعلقت ايضا في الازل بوجود ذلك
الوقت الحادث فلم يبق شيء من جملة ما لا بد منه لذلك المعلول فان قيل ان تعلق
الارادة في الازل بوجود ذلك الوقت لما كان من جملة ما لا بد منه لذلك
المعلول كذلك وجود ذلك الوقت ايضا من جملة ما لا بد منه ولم يوجد
في الازل فكيف يكون التعلق تمام العلة بدون ذلك الوقت قلنا ان وجود
الوقت معتبر في جانب المعلول لا في جانب العلة لان المعلول هو الممكن
المسبوق وجوده بعدم زماني فكان المعلول هو الممكن المقيد بكونه
حادثا في ذلك الوقت فصار تعلق الارادة في الازل معتبرا في جانب
العلة والوقت في جانب المعلول فان قيل ان ذلك الوقت وان
كان معتبرا في جانب المعلول الا انه مما يتوقف عليه وجود المعلول
وحدوثه يتوقف على حدوث وقت آخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم
التسلسل في الاوقات الحادثة قلنا ان حضور ذلك الوقت الحادث
انما يتوقف على وقت آخر قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل في الاوقات
الماضية المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج اصلا واستحالة مثل هذا التسلسل
ممنوع وفي الثالث ان دليلكم بهذا الوجه لزم ان لا يوجد حادث يومي اصلا
لجريانه فيه ايضا بان يقول ان جميع ما لا بد منه للحادث اليومي اما ان يحصل في الازل

اولا

اولا فعلى الاول يلزم قدمه وعلى الثاني اما ان لا يتوقف حدوثه على حدوث
امر آخر فيلزم ان يوجد المعلول بدون علته التامة او يتوقف فيلزم التسلسل
وقد اعترفتم بوجود الحادث اليومي فان قيل لانم جريان الدليل فيه
لان التسلسل اللازم فيه ليس بمحال لان الحادث اليومي مستند الى
استعدادات متعاقبة حاصلة فيه وحركات متعاقبة سرمدية والتسلسل
في الامور المتعاقبة ليس بمحال لعدم جريان برهان التطبيق فيه لعدم
الاجتماع في الوجود بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم باسره فانه تسلسل
في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود فيكون محالا قلنا اشتراط الاجتماع
في الوجود في جريان البرهان ممنوع بل يكفي مطلق الوجود ولئن سلم
ولكنه لا بد لعدم كل واحد من تلك الامور المتعاقبة في الوجود
من علة حادثة لانه عدم بعد الوجود فعلته اما امر موجود او عدم امر موجود
او مركب من موجود ومعدوم وعلى التقادير الثلاث يلزم التسلسل في الامور
المترتبة المجتمعة في الوجود اما على الاول فلانا ننقل الكلام الى علة ذلك الامر
الموجود وهكذا الى غير النهاية واما على الثاني فلان عدم امر موجود هو
عدم جزء من علة وجوده لان ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون
عدمه علة لعدم ذلك الشيء فيلزم التسلسل حال وجوده السابق في الموجودات
المترتبة التي بعده الاعدام اعدام لها واما على الثالث فلانه لا بد ان
يكون واحد من الامور الموجودة او المعدومة او كلاهما معا غير متناهية
على ما في الاول والثاني فان قيل ان تلك الامور الموجودة يجوز
ان يكون من قبيل المعدات ايضا فلا يلزم التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود
قلنا فعلى هذا يلزم ما ذكرنا على ما قالوا ان المعدات لا يشترط الا بحركة سرمدية وان كان

هذا دعوى بلا دليل ان يكون لتلك المعدات معدات اخرى وهكذا فيلزم وجود
سلاسل غير متناهية ولكل واحد من آحاد تلك السلاسل غير متناهية وآحاد كل
من سلاسل وان لم يجتمع في الوجود الا انه لا يخلو كل منها عن وجود فرد من افرادها
حين وجود معلول تلك السلاسل فيلزم التسلسل في الامور المترتبة ترتيبا
ذاتيا المجتمعة في الوجود بسبب فرد من افراد كل سلسلة ويلزم منه ايضا
ثبوت اجسام غير متناهية متحركات بالحركات السرمدية ثم نقول انا لا نسلم
ان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة
المجتمعة في الوجود ولم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا باستعدادات
متعاقبة غير متناهية كما في الحوادث اليومية بعينها فلا يكون التسلسل
اللازم منها محالا ايضا لعدم الاجتماع في الوجود ولا يلزم الا قدم جنس هذه
المعدات لا قدم شخص العالم على ما ادعيتم لانا نقول ان الاستعدادات
المتعاقبة الغير المتناهية لا ينتظم في الوجود الا بحركة سرمدية
متعاقبة ومادة قديمة تتوارد عليها الاستعدادات وكلا الامرين
لا يتصوران على تقدير حدوث العالم باسره اذ لا يتصور في خارج
جملة العالم مادة حتى تتوارد عليها الاستعدادات المتعاقبة
من الازل الى ان يحصل الاستعداد الاخير ولا جسم قديم متحرك يعرضها تلك الحركة
السرمدية التي تستفيد المادة منها الاستعداد لانا نقول ان دعوى
توقف المعدات على كل من المادة والجسم المتحرك دعوى بلا دليل اذ لم ياتوا
بما يعول عليه فان قيل انه لا بد لتقدم المعدات بعضها على بعض من زمان
لان المعدات انما تتقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك التقدم الا التقدم
زمانيا والزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم فيلزم ان يكون كل منها قديما

قلنا

قلنا لم لا يجوز ان يكون تعاقب المعدات بذواتها لا بالزمان
كتعاقب اجزاء الزمان حتى لا يحتاج الى جسم متحرك وتكون تلك
المعدات المتعاقبة باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار
حدوثها ذاتا واسطة في حدوث العالم فلا يلزم قدم الاشخاص
واجيب عن الوجه الثاني من استدلالهم بانهم ان ارادوا بالامكان
في قولهم امكان وجوده سابق الامكان الذاتي سلمنا انه لو لم
يكن مسبوقا بهذا الامكان لم يكن قبل وجوده ممكنا بالامكان
الذاتي لكن لا نسلم انه لو لم يكن ممكنا بهذا الامكان يكون ممتنعا
حتى يلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان وانما يكون ممتنعا
ان لو كان المحل ثابتا في الجملة ولم يتصف ذلك المحل بالامكان فيلزم ان
يتصف بالامتناع ضرورة بطلان اتصافه بالوجوب واما اذا
لم يكن ثابتا في الجملة فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان اتصافه بالامتناع
حتى يلزم الانقلاب المذكور لان ثبوت الوصف للموصوف فرع
ثبوت الموصوف في نفسه ولو كان الوصف عدميا فاذا لم يكن الموصوف
ثابتا بوجه يصح سلب كل من الامكان والامتناع والوجوب عنه ولو سلم
انه لو لم يكن ممكنا قبل وجوده بهذا الامكان يكون ممتنعا حتى يلزم الانقلاب
فيكون ممكنا لكن هذا الامكان امر اعتباري لا يستدعي محلا موجودا
يقوم به فكيف يستدلون بثبوت هذا الامكان قبل وجوده على وجود
محل موجود يسمونه مادة وان ارادوا بالامكان في قولهم المذكور الامكان
الاستعدادي سلمنا ان هذا الامكان امر وجودي يستدعي محلا موجودا
لكن لا نسلم لزوم الانقلاب على تقدير عدم هذا الامكان قبل وجوده كيف وانه يجوز

ان يكون الشيء ممكنا بالذات قبل وجوده ولا يلزم ممكنا بالامكان الاستعدادي
وهو الامكان الحاصل للممكن عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع
والجواب عن قولهم ان الزمان لا يجوز ان يكون حادثا والا لزم المحال
ان الزمان امر وهمي يقدر به المتجددات وباعتباره يكون وجود
الحادث مسبوقا بعدمه وليس امرا موجودا حتى يلزم من عدم حدوثه
قدمه فيلزم منه قدم العالم بالمعنى الذي ادعيتم لانه اي العالم اما جوهر
او عرض لانه اما متحيز بالذات او حال في المتحيز بالذات الاول جوهر
والثاني عرض ومعنى المتحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالذات
اشارة حسية بانه هناك او هنا بخلاف العرض فانه يقبل الاشارة
الحسية بالتبع لا بالذات وبخلاف المجردات على تقدير وجودها فانها تقبل
الاشارة العقلية لا الحسية ومعنى الحال في المتحيز بالذات ان يختص به
بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر كاللون مع
المتلون بخلاف الماء مع الكوز وهو المراد بقولهم معنى الحلول في الغير هو
الاختصاص الناعت هذا على راي المتكلمين وقال الحكماء الممكن اما ان يوجد
في موضوع اي محل يقوم به وهو العرض او لا يوجد في موضوع كذلك
وهو الجوهر وهو ان كان حالا في محل فصورة وان كان محلا لها فهيولى
او مركب منهما فجسم او ليس بحال ولا محل ولا مركب منهما بل مجرد يتعلق
بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس ناطقة او لا يتعلق تعلق التاثير فعقل
والحال عندهم اعم من الصورة الجوهرية والعرض والمحل اعم من المادة
والموضوع بخلاف المتكلمين فان الحال عندهم هو العرض والمحل هو الموضوع
فان قيل فعلى هذا ينتقض التقسيم المذكور على راي المتكلمين بالمجردات لانها ليست متحيزة بالذات

ولا حال فيه

ولا حال فيه قلنا وجودها غير متحقق عندهم ومادة النقض لا بد وان تكون
محققة بل يجزم بامتناعها لانها لو وجدت لشاركت الباري تعالى في عدم كونه
متحيزا ولا حالا فيه فلا بد من ان تمتاز عن الباري تعالى بامر اخر فيلزم
تركيبه من المشترك والمميز وانه محال والجواب ان التجرد امر اخص اوصاف
الباري تعالى فلو شاركه فيه غيره لشاركه في اخص الحقيقة فيلزم ح اما
قدم الحادث او حدوث القديم وانه باطل والجوهر اما جسم او جزء لا يتجزى
لانه اما ان يقبل القسمة في جهة او اكثر فهو جسم او لا يقبلها اصلا فهو جزء
لا يتجزى فالجوهر عندهم منحصر في هذين القسمين بخلاف الحكماء فانه خمسة
اقسام عندهم كما تقدم وذكروا في اثبات الجزء الذي لا يتجزى وجوها اقواها
انا نفرض كرة حقيقية تماس سطحا حقيقيا فمماسة بينهما لا تنقسم الا فاما
ان تنقسم في جهة واحدة فهو خط او في جهتين فهو سطح وعلى التقديرين
لا تكون الكرة المفروضة كرة حقيقية وقد يستدل عليه بانه لولا انتهاء الاجسام
الى اجزاء لا تتجزى لكان الانقسام في السماء وفي خردلة ذاهبا الى غير النهاية فيلزم
اجزاؤهما المتكثرة سواء وهو بين البطلان والجسم اما مركب اي من اجزاء
مختلفة الحقائق كالحيوان المركب من العناصر الاربعة ومن اللحم والعظم
او بسيط اي غير مركب من اجزاء مختلفة الحقائق كالماء والنار والتراب
وليس المراد بالبسيط هنا ما لا جزء له اصلا لان المقسم هو الجسم وهذا بناء على ان
الجواهر الافراد متجانسة متماثلة في الحقيقة وان الاجسام المركبة من تلك الافراد
انما تمتاز بعضها عن بعض بحسب الاعراض اي الهيئة الاجتماعية داخلة في حقيقة
الجسم فيلزم ان كل جسم مركب من الجواهر الافراد والهيئة الاجتماعية العارضة لتلك
الافراد على ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة والماتريدية والمعتزلة لكن الاجسام

لو تركبت من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام متماثلة في الحقيقة ممتازة
بعضها عن بعض بمجرد العوارض الخارجية وانه باطل واما بناء على القول
بان الجواهر الافراد متخالفة الحقيقة لا متجانسة فلا يصح مقابلة البسيط
بالمركب الا ان يراد بالبسيط مجرد ما يتركب من الجواهر الافراد وان اختلف
حقايقها فان قيل فعلى القول الاول ان الهيئة الاجتماعية مخالفة
لسائر الجواهر الافراد في الحقيقة فكان جميع الاجسام مركبا من اجزاء
مختلفة الحقيقة فلم يوجد جسم بسيط قلنا المراد بالاجزاء في تعريف البسيط
هي الجواهر الافراد فقط لان الهيئة لما لم تكن لها وجود بدون الاجزاء
لم يعد جزءا مستقلا بل انما اعتبروها جزءا للجسم لحصول تمايز الاجسام
بعضها عن بعض في الحقيقة فان قيل فعلى هذا يلزم تركب الجسم من الجوهر
والعرض قلنا نعم ولا استحالة فيه وانما المحال تركب الجوهر من عرض
قائم به ومن جوهر اخر فان العرض القائم به متاخر عنه فلا يكون جزءا منه
واما تركبه من جوهر وعرض قائم بجوهر اخر فجائز لان اللازم حينئذ تاخر
احد الجزئين عن الاخر لا عن الكل ولا استحالة في ذلك نعم يستحيل ان يكون
العرض جزءا محمولا للجوهر والكلام في الاجزاء الخارجية لا في الاجزاء
الذهنية المحمولة واعلم انهم اختلفوا في اقل ما يتركب منه الجسم فقال اهل
السنة انه جوهران من الجواهر الافراد وعرفوه بالقابل للقسمة ولو في جهة
واحدة وقال النظام من المعتزلة لا يتالف الاجسام الا من اجزاء غير متناهية
وقال الجبائي منهم من اجزاء ثمانية وقال الحكماء انه ينقسم الى طبيعي وتعليمي
والطبيعي جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة
والتعليمي كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة والعرض اما ان يختص

بالحي

بالحي وهي الحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكراهة
او لا يختص به كالحركة والسكون والاصوات والطعوم
والكل من الجواهر والاعراض حادثة بقدرة الله تعالى اما الاعراض
فلانها غير باقية على ما ذهب اليه الاشاعرة وما لا يبقى لا يكون قديما
لان القدم ينافي العدم ولان حدوث بعضها معلوم بالمشاهدة
كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة وبعضها بالدليل وهو طريان
العدم كما في اضدادها فان السكون بعد الحركة والظلمة بعد الضوء
عدما ان لها وقد ثبت ان القدم ينافي العدم وهذا مسلك عام
لما شاهدناه من الاعراض كما ان الاول مسلك خاص للاشاعرة
خلافا للمجوزين بقاء الاعراض من الماتريدية وغيرهم فلهم
ان يستدلوا بان ماهية العرض تقتضي المسبوقية بالغير وماهية
الازلية تقتضي عدم المسبوقية بالغير وبينهما تناف بالذات فلا يكون
العرض ازليا فيكون حادثا لعدم الواسطة بينهما وبان كل حركة من الحركات
الجزئية مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع عدمات جميع الحركات الجزئية
في الازل فلا يوجد في الازل حركة اصلا لامتناع اجتماع النقيضين
ولا يخفى عليك ضعف هذا الوجه لان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا
مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان يوجد فيه شيء منها
يجامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك
العدمات لا بداية لها ولا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها فان لها
بداية وترتيبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من
تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء

الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في جزء منها حركة وانقطع فيه
عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيتخيله
وقت معين اجتمع وجود الحركة مع عدمها وليس كذلك واما الحوادث والاجسام
فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث اما الكبرى
فلانه لو قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث او الخلو عن
تلك الحوادث وكلاهما باطلان وفيه كلام سيأتي بيانه واما الصغرى فلانها
لا تخلو عن العوارض من الحركة والسكون لانها لا تخلو عن الكون في الحيز فان
كان كونها في ذلك الحيز مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز فهو ساكن والا
فهو متحرك وقد ثبت حدوثهما فان قيل انه منقوض بالجسم في ان الحدوث
لجريانه فيه والمدعى متخلف لانه في ان الحدوث ليس ساكنا ولا متحركا
اذ لم يتصف في كونه ثانيا لا في المكان الاول ولا في المكان الثاني قلنا
كلامنا في الجسم الباقي بعد الحدوث لا في الجسم الحادث فلا يجري الدليل
ولو اورد الاشكال بطريق المنع فالجواب ان يقال انه منع لا يضر
المعلل لان مقصوده الحدوث وقد اعترف به المانع وقد يقال ان الجسم
في ان الحدوث ساكن على مذهب القائلين بها ثم واعلم ان الذاهبين
الى قدم الجسم قالوا ان الفلك متصف بحركات جزئية متعاقبة الى غير
النهاية وكل جزئي منها حادث وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة
وان كان كل واحد من احادها حادثا وقالوا عدم خلوه عن مثل هذه الحوادث
التي لا نهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كونه حادثا قديما فلا بد لنا في اثبات
حدوث الاجسام باسرها من ابطال كلامهم ببيان امتناع تسلسل الحوادث
المتعاقبة حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية في كل ما لا يخلو

عن حوادث

عن حوادث متناهية فهو حادث والا لزم قدم الحادث او خلوه
عن تلك الحوادث فنقول ان تسلسل الحوادث المتعاقبة ممتنع ببرهان
التطبيق لانه لو تسلسل الحركات المتعاقبة الى غير النهاية كان لنا ان نفرض
من حركة يومنا هذا مثلا جملة واحدة الى غير النهاية في طرف الماضي ونفرض ايضا
من حركة قبلها بمقدار متناه كخمسين مثلا جملة اخرى كذلك ثم نطبق الجملتين
الجزء الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الى غير النهاية
فان كان بازاء كل جزء من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة
كان الزائد مثل الناقص وهو باطل وان لم يوجد في اجزاء الزائدة
ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء فينقطع الناقصة ضرورة فتكون
متناهية والزائدة انما تزيد عليها بقدر متناه كما في طرف المبدأ او الزائد
على المتناهي بقدر متناه متناه فتكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم
تناهيهما وهو خلاف الفرض لان الفرض عدم تناهيهما في تلك الجهة
فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية هذا البرهان وكان لازم
وجوده عدمه محال فالتسلسل محال لكن هذا انما يتم على ان مطلق الوجود
كاف في جريان التطبيق بدون الاجتماع كما هو مذهب المتكلمين ولا بد له
من علة والا لزم الترجح بلا مرجح بمعنى الوجود بلا ايجاد فاعل ويلزم
ايضا تخلف العلة وهي الحدوث عن المعلول وهو الاحتياج الى العلة
وقد ثبت الحدوث بالبرهان فلو لم يحتج الى العلة لزم التخلف فان قيل
ان العلم بالحدوث انما يستلزم التصديق بحاجة الحادث الى علة ولا
يلزم منه كون الحدوث علة لحاجته الى علة في نفس الامر حتى يلزم التخلف قلنا ان
العلم بحدوث الشيء لما استلزم العلم لاحتياجه الى العلة لزم منه كون الحدوث علة

لاحتياجه في نفس الامر فان قيل الملازمة ممنوعة لجواز ان العلم بالمعلول
قد يستلزم العلم بالعلة وبمعلول اخرى ايضا فيجوز ان يكون الحدوث
معلولا للاحتياج او يكونا معلولي علة واحدة لا علة له اجيب عنه
بوجهين احدهما انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة
اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له
علل متعددة لم يصح لان يستدل بوجوده على وجود واحد
من علله كما يستدل بوجود الاوسط على الاكبر واما احد معلولي علة
بالنسبة الى معلولها الاخر فانما يعلم كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه
صدر عن علة الاخر اذ يجوز ان تكون لكل منهما علل متعددة يجوز
ان يصدر احدهما عن علة والاخر عن علة اخرى فلا لزوم بينهما ولم يتحقق
بعد ان الحدوث مع الاحتياج صدرا عن علة واحدة فعلم انهما ليسا
معلولي علة واحدة وثانيهما ان العلم بوجود المعلول لا يستلزم
العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وايضا لو كان الامكان والحدوث
معلولا للاحتياج ظاهر البطلان وكونهما معلولي علة واحدة بناء على العلم
بالافتقار بمجرد العلم بالامكان والحدوث موجودة اذ المعدوم
لا يكون علة للموجود لان ما لم يوجد لم يوجد مغايرة له لان الشيء
لا يكون علة لنفسه والا يلزم تقدم الشيء على نفسه وان يكون الحادث
قديما وواجبا لذاته لان ما يقتضي ذاته وجوده يكون قديما وواجبا لذاته
ويلزم الترجيح بلا مرجح ايضا فان قيل يجوز ان يقتضي ذات الممكن
وجوده بشرط عدمي غير مستند الى ماهيته فلا يلزم ان يكون الحادث
قديما ولا واجبا لذاته لان ذات الواجب يقتضي وجوده لا بشرط وايضا

يجوز

يجوز ان يكون وجود الممكن راجحا لذاته رجحانا غير واصل الى حد الوجوب فيقتضي
ذاته وجوده بعد الرجحان فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا ترجيح المرجوح
ولا ان يكون الحادث واجبا لذاته وقديما وعلى التقديرين لا يلزم ان يكون
علة للحادث مغايرة له قلنا لما ثبت ان الفاعل لا بد وان يكون موجودا
في مرتبة الايجاد ظهر انه لا مساغ لشيء من هذين الاحتمالين فان قيل
سلمنا ان نفس الشيء لا يكون علة له فلم لا يجوز ان يكون جزؤه علة له
قلنا لو جاز ذلك لزم كون الشيء علة لنفسه ايضا لان علة الكل لا بد وان يكون
علة لكل جزء منه فلا بد ان يكون علة الشيء خارجا عنه قديمة اذ لو كانت
حادثة لزم الدور او التسلسل وكلاهما باطلان واعلم ان في اثبات الصانع
مسلكين مسلك المتكلمين وهو الحدوث او الامكان وهو ان العالم باسره
سواء اخذ بعنوان الحدوث او الامكان يحتاج الى مؤثر فان كان واجبا ثبت
المطلوب وان كان ممكنا فيعود الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء
الى الواجب والاولان باطلان فثبت الثالث ومسلك الحكماء وتقريره
على وجهين احدهما ما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل وهو انه
لا شك في وجود موجود ما فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا
فلا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وهما باطلان والثاني
ما لا يتوقف على ابطالهما وهو انه لا شك في وجود موجود ما فان
كان واجبا ثبت المطلوب والا فاما ان يدور او يتسلسل وح نقول ان
جميع الموجودات المتدائرة او المتسلسلة بحيث لا يشذ عنها فرد
موجود ممكن لان ما يكون جميع اجزائه ممكنا موجودا فهو ممكن موجود ايضا
فلا بد له من علة فعلته اما نفسه او جزؤه او امر خارج عنه والاول باطل ضرورة

مطلب في اثبات الواجب

وجوب تقدم العلة على المعلول والشيء لا يتقدم على نفسه وكذا الثاني باطل
لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله واللازم باطل اما الملازمة
فلان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء والا يلزم ان يكون بعض
الاجزاء معللا بعلة اخرى فلا يكون ما فرضناه علة للكل علة له اما بطلان
اللازم فظاهر فاذا بطل القسمان تعين الثالث فيكون علة المجموع
امرا خارجا عن مجموع الممكنات والموجود الخارج عن جميع الممكنات
واجب لذاته وهو المطلوب واعترض عليه بانه ان اريد بالعلة
العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفس المجموع قوله ضرورة وجوب
تقدم العلة على المعلول قلنا ممنوع في العلة التامة اذ لو وجب
تقدم العلة التامة على المعلول لزم في المعلول المركب تقدمه
على نفسه بمرتبتين لان مجموع اجزاء المعلول المركب جزء من العلة
التامة فيكون مقدما عليها وهي على هذا التقدير متقدمة على المعلول
المركب الذي هو عين مجموع الاجزاء فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين
وان اريد بها العلة الفاعلية فلم لا يجوز ان يكون جزءه قوله لان
علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه قلنا انما يلزم ذلك لو كان
جزء علة تامة للكل اذ حينئذ يتوقف الكل على ما هو خارج عنه والمفروض
كونه علة فاعلية وهو لا ينافي الاحتياج الى الغير واجيب
بان المراد العلة الفاعلية لكن لا مطلقا بل الفاعل المستقل بالتاثير
بمعنى انه لا يستند المعلول الا اليه او الى ما صدر عنه والفاعل
المستقل بهذا المعنى في المجموع الذي هو جميع اجزائه ممكن يجب كونه فاعلا
في كل واحد من اجزائه والا لم يكن فاعلا مستقلا في المجموع ضرورة استناد بعض الاجزاء

الى غيره

الى غيره وهو غير معلول له اقول هذا الجواب لا يحسم مادة الاشكال ولا ينفع
في اثبات المطلب لان للسائل ان يقول انكم قد رضيتم بكون العلة
التامة نفس المعلول في الشق الاول حيث ما تعرضتم لتوجيه المنع في ذلك
الشق باثبات مقدمتكم الممنوعة بل عدلتم عنه الى الجواب المذكور فاذا
جاز كون العلة التامة عين المعلول فالفاعل المستقل بهذا المعنى اما عين
العلة التامة او جزء منها فعلى الاول يكون الفاعل المستقل عين المعلول
ايضا وعلى الثاني يكون جزء المعلول بالضرورة فمنع كونه جزء المعلول
بعد تجويز كون العلة التامة عين المعلول مكابرة وعلى التقديرين لا يثبت
الواجب فالاولى في الجواب ان يقال المراد العلة التامة قوله يجوز
ان يكون نفسه ممنوع اذ لو كان نفسه لكان الممكن كافيا في وجوده
فلم يحتج الى غيره وح ينسد باب اثبات الصانع ويلزم ان يكون
الممكن واجبا لذاته وايضا ان العلة التامة اما نفس العلة الفاعلية
او مشتملة عليها فلو كانت العلة التامة نفس المعلول يلزم ان يكون الفاعلية
نفس المعلول ايضا على التقدير الاول او جزءا من المعلول على التقدير
الثاني وكلاهما باطلان فان قيل ان العلة التامة لو لم تكن نفس المعلول
فاما ان يكون مقدما عليه او مؤخرا عنه وكلاهما باطلان اما الثاني
فظاهر واما الاول فلاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين
على ما تقدم قلنا انها متقدمة عليه واستلزامه تقدم الشيء على نفسه
بمرتبتين ممنوع لانه ان اريد بمجموع اجزاء المعلول المركب الذي
فرض تقدمها على العلة التامة الاجزاء لا بشرط الارتباط اعني الاجزاء
المتفرقة سلمنا انها متقدمة على العلة التامة المتقدمة على المعلول وجزء منها

ولكن لا يلزم منه تقدم الشيء على نفسه اصلا فضلا عن مرتبتين لان المعلول
عبارة عن جميع الاجزاء بشرط الارتباط وغاية ما لزم منه تقدم
الجزء على الكل ولا فساد فيه بل الامر كذلك وان اريد بالمجموع الاجزاء
الاجزاء بشرط الارتباط فهو عين المعلول وليس جزءا من العلة التامة
حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه وعلى التقديرين لا يلزم تقدم الشيء على نفسه
اصلا وهو اي العلة الموصوفة بالصفات المذكورة الله تعالى واحد
لا من طريق العدد هكذا وقع في الفقه الاكبر للامام الاعظم وفيه توجيه
لان الوحدة العددية غير مختصة به تعالى بل هو لازم بين الكلي والجزئي الحقيقي
فلا حاجة الى اثباته له تعالى ومراد الامام بهذا النفي نفي لكن مراده بقوله
الله واحد اثبات الوحدة العددية له تعالى لعدم احتياجه اليه لا نفي الوحدة
العددية عنه سبحانه تعالى بل نفي الوحدة العددية عنه سبحانه تعالى لكونها لازمة
له تعالى يعني ان مراد الامام نفي الارادة لا نفي المراد وبهذا اقول فيه بحث
اما اولا فلان الوحدة على ما حققه العلامة الدواني في بعض تصانيفه
اربعة اقسام الاول الوحدة الاحدية وهي وحدة الواجب تعالى التي سمى بها
نفسه بالاحد وهي عين ذاته مطلقا والثاني الوحدة الواحدية وهي
وحدة الواجب تعالى ايضا التي سمى بها نفسه بالواحد وهذه الوحدة
تكون عين ذاته من حيث كونها تجلياته تجليا ووجوده الذي هو عين
ذاته وتكون غير ذاته من حيث كونها صفة منسوبة الى ذاته تعالى كسائر
صفاته من العلم والقدرة فاسم الاحد يطلق عليه باعتبار الوحدة بالمعنى
الاول واسم الواحد يطلق عليه باعتبار الوحدة بالمعنى الثاني وهاتان
الوحدتان كلاهما مختصتان بذاته تعالى لا يتقوم بغيره الثالث الوحدة العددية

مطلب في اقسام الوحدة

الوحدة الاحدية

الوحدة الواحدية

الوحدة العددية

وهي

وهي وحدة الاعداد كوحدة الاثنين والثلاثة والاربعة وغيرها من مراتب
الاعداد لان الاثنين مركب من الوحدتين والثلاثة والاربعة وغيرها من
الوحدات وهذه الوحدة مقومة للوحدة النوعية العددية فان
كل نوع من مراتب الاعداد واحد بالوحدة النوعية الوضعية مركب
من الوحدات التي يقال لها الوحدة العددية يعني الداخلة في العدد
الرابع الوحدة الكونية وهي الوحدة العارضة للموجودات الكونية
وهي منقسمة الى الجنسية كوحدة الاجناس عاليا وسافلا والى النوعية
كوحدة الانواع من الانسان والفرس ومراتب العدد والى الشخصية
كوحدة الجزئيات الحقيقية من زيد وعمرو وغيرهما هكذا ذكره العلامة فظهر
منه ان الوحدة العددية والكونية لا يجوز اتصافه تعالى بهما وان كان
جزئيا حقيقيا لان كلا منهما غير الواحد مطلقا ووحدة الواجب تعالى
عينه فقول ذلك القائل ان الوحدة العددية لازم بين الكلي والجزئي
حقيقي من الواجب وغيره فاسد بل اللازم من الوحدة للجزئيات
الكونية هي الوحدة الشخصية فان قيل يجوز ان يكون مراد ذلك
القائل بالوحدة العددية نفي التعدد والتكثر على ما هو صفته لا ما ذكر
اي الداخلة في العدد قلنا انه فاسد ايضا لانه معنى عدمي والوحدة وجودية
يعرف بالوجدان وبه صرح العلامة الدواني ايضا فلا يجوز تفسيرها به فمراد
الامام نفي الوحدة العددية لا نفي الارادة بها واما ثانيا فلانه ان اراد ان
مفهوم واجب الوجود جزئي حقيقي فباطل لانه كلي منحصر في فرد لا جزئي على
ما صرح به وان اراد ان ذات الواجب تعالى جزئي حقيقي فممنوع كيف
وان مناط الكلية والجزئية هو الوجود الذهني بالفعل على ما صرح به ايضا وليس

الوحدة الكونية

ثم شأن ذاته تعالى ان يحصل في الذهن بحيث يمتنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين
حتى يتصف بالجزئية بل لا يمكن حصوله فيه الا بوجوه كلية تنحصر في فرد
والجواب عنه ان المراد بالجزئي الحقيقي ما لو حصل في العقل بحقيقته
لكان مانعا عن وقوع الشركة سواء كان حصوله فيه بحقيقته ممكنا او
ممتنعا ومن البين ان هذا صادق على ذات الواجب على ان الممتنع
الحصول في العقل هو كنه ذاته لا ذاته على وجه مخصوص يعرض له الجزئية
فان قيل ان الجزئي الحقيقي لا بد وان يكون مندرجا تحت ماهية كلية
لانه هو النوع للحقيقي المقيد بامتناع وقوع الشركة فيه من التشخص كزيد
مثلا فلا يكون ذات الواجب جزئيا حقيقيا لانه بسيط ذهنا وخارجا
ليس له ماهية كلية بل تشخصه عين ذاته والا لزم ان يكون مركبا او معروضا
للغير وكلاهما باطلان قلنا لا نسلم ان ذلك الاندراج لازم لكل جزئي حقيقي
بل انما يلزم لما ينتهي اليه سلسلة الحاجة كزيد مما يكون تشخصه غير ذاته واما
الجزئي الحقيقي الذي تشخصه عين ذاته فلا يلزم ان يكون مندرجا تحت مفهوم كلي
كذات الواجب في التعيين بل من طريق الواحدية اي الوحدة الواجبة
على ما مر تحقيقه فان قيل ان هذه الوحدة مختصة بذاته تعالى ولا يوجد في غيره
فلا حاجة الى اثباتها بالبرهان قلنا انها ليست لازمة لماهية الواجب والا لكفى
مجرد تصور مفهومه في اللزوم بل لازمة لذاته الخارجية وكونها لازمة
لذاته الخارجية لا ينافي الى اقامة البرهان بالنظر الى ماهيته على ان اقامة
البرهان ليس لاثبات هذه الوحدة لذاته تعالى بل لاثبات لازمها وهي نفي الشركة
في الالوهية والخالقية والمعبودية لان التوحيد انما يحصل بحصر هذه
الثلاثية في ذات الله تعالى بعد اتصافه بالوحدة المذكورة حتى ان قدماء مشايخنا كفروا المعتزلة

في قولهم

في قولهم ان العبد خالق لافعاله لعدم حصرهم الخالقية فيه تعالى الا ان المتأخرين
منهم قالوا ان الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية والمعبودية
لا في الخالقية ولو سلم ذلك لكن المعتزلة لا يجعلون خالقية العبد مثل
خالقيته تعالى لافتقار العبد الى الاسباب دونه تعالى وقد صرحوا
بان الاقدار والتمكين من الله تعالى وبذلك لا يستحقون التكفير لعدم الاشراك
في الخالقية المحضة لا شريك له اي في الخالقية لانه لو امكن صانعان
قادران على الكمال على ما هو المفروض فاذا اراد احدهما حركة جسم مثلا في وقت
فاما ان يتمكن الآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا يتمكن وكلاهما
محالان اما الثاني فلاستلزامه خلاف الفرض لانا فرضناه قادرا على الكمال
ولاستلزامه عجزه ايضا لان السكون ممكن في نفسه ولا مانع منه الا ارادة
الآخر كونه وهذا سد الغير طريق القدرة عليه وهو معنى العجز واما الاول
فلاستلزامه امكان التمانع بينهما وهو محال لانه لا يخلو اما ان يقع ذلك
التمانع بالفعل او لا يقع فان وقع فاما ان يحصل مراد كل منهما فيلزم
اجتماع النقيضين او لا يحصل مراد كل منهما فيلزم ارتفاع النقيضين
وعجزهما معا وتخلف المعلول عن علته التامة لانا فرضناهما صانعين
قادرين على الكمال او يحصل مراد احدهما فقط فيلزم عجز الآخر وتخلف المعلول بالنسبة
اليه وان لم يقع التمانع بالفعل لاتفاقهما دائما فلا اقل ان امكان التمانع
يستلزم امكان المحالات المذكورة وامكان المحال محال وكذا ما يستلزم
المحال محال فالتعدد محال ومن هذا التقرير يندفع اشكالات كثيرة منها ما يقال
انه يجوز ان يكون احد الالهين قادرا كاملا والآخر معطلا او موجبا او ناقصا
في القدرة وذلك لانا فرضناهما قادرين على الكمال ومنها انه يجوز ان يتفقا

وبطلان التمانع

من غير مانع وذلك لان امكان الاتفاق لا يمنع امكان التمانع ومنها انه يجوز
ان يكون التمانع محالا لاستلزامه محالا فلا يصح ان يقال انه لو تعدد لامكن التمانع
وذلك لانه ان اريد انه محال لمجرد استلزامه محالا فلا يضر المطلب بل ينفعه
وان اريد انه محال بالنظر الى فرض تعدد الصانعين فبين البطلان
لان امكان التمانع لازم بالضرورة لمجموع الامرين اعني الصانعين
الكاملين وامكان شيء من الاشياء ومجموع هذين الامرين محقق على
فرضنا ومنها انا لا نسلم ان عدم قدرة الاخر على السكون وكذا عدم
حصول غرضه عجز وانما يلزم عجزا لو كان السكون ممكنا لكنه ممتنع لارادة
الاول الحركة وذلك لان ارادة كل منهما تتعلقان معا بالممكن الصرف
ابتداء العدم تقدم احدهما على الاخر فلا يكون محالا ولان معنى العجز عدم القدرة
عليه بسبب الغير عليه طريق القدرة وههنا كذلك ومن ههنا ظهر ان برهان
مطلب ان برهان التمانع قطعي لا اقناعي
التمانع على الوجه الذي قررناه قطعي بقيد القطع لا ظني على ما ظن بناء
على توهم ورود المنع المذكورة على الملازمة وقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا كاشف عنه لان الظاهر منه نفي تعدد الصانع
القادر على الكمال لا نفي الآلهة مطلقا اذ ليس المراد التمكن فيهما بل المؤثر
فيهما والظاهر من الفساد عدم التكون فتكون الملازمة قطعية فالمعنى
انه لو تعدد الصانع القادر على الكمال فيهما لم تتكون السماء والارض لانه
لو تعدد لامكن التمانع الى آخر ما ذكرناه ولا شريك له في الالوهية
اشارة الى نفي الشركة في الالوهية اي وجوب الوجود لذاته واعلم
ان ههنا مسلكين مسلك المتكلمين وهو ان معنى المماثلة هي المشاركة
في تمام الماهية والله تعالى لما كان وجوده وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية

شاركه

شاركه فيها غيره ويكون منحصرا في تلك الماهية ولانه لو كان له مثل شاركه
في تمام الماهية لكان امتياز كل منهما عن الآخر بالخصوصية فلا يخلو اما ان يكون
ذلك المثل ممكنا او واجبا وكلاهما باطلان اما الاول فلان كل واحد
من الوجوب والامكان ان كان من لوازم الماهية المشتركة يلزم اما
ان يكون الواجب ممكنا او الممكن واجبا وان كان من لوازم الماهية
مع الخصوصية المميزة لكل منهما يلزم تركب الواجب واما الثاني فلان
كلا من الوجوبين ان كان من لوازم الماهية لزم احتياج الواجب في تعينه
الى الغير وان كان من لوازم الماهية مع الخصوصية لزم تركب الواجب
وكلاهما باطل في الوجوب الذاتي واذا لم يكن له مثل انحصر الالوهية فيه تعالى
واذا انحصرت فيه انحصر المعبودية فيه ايضا لان من لم يكن خالقا على الكمال
ولا واجبا لذاته لم يستحق العبادة فان قيل ان مفهوم الذات مشترك
بين الواجب والممكن فيلزم ان ذاته تعالى مماثلة للذوات الممكنات في الذاتية
وتمتاز عنها بالواجبية والعالمية والقادرية الخامسة على ما زعمه المعتزلة
قلنا ان المشترك هو مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المفهوم
امر عارض للذوات المخصوصة المخالفة الحقائق ولا يلزم من اشتراك
العارض اشتراك المعروض والثاني مسلك الحكماء وتقريره بوجوه
الاول انهم قالوا لا يجوز ان يكون في الوجود موجودان كل منهما واجب
الوجود لذاته لان طبيعة واجب الوجود لذاته اما ان يقتضي لذاتها التعين
اولا فان اقتضت لزم انحصاره في فرد وان لم يقتض لذاتها التعين لزم
احتياج واجب الوجود لذاته في تعينه الى الغير فلا يكون ما فرض واجب
الوجود واجبا واورد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان تختلفان تقتضي

كل منهما تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما حملا عرضيا
فيكون كل منهما منحصرا في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد
واجيب عنه بان حقيقة الواجب ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف
في مجرد الوجود ورد بانه ان اريد ان حقيقة واجب الوجود
ليس الا المعنى الذي نفهمه من لفظ الوجود فممنوع كيف وان حقيقة
الواجب عندهم غير معقول للبشر ولا ممكنة التعقل له وان اريد ان
حقيقة الواجب تصدق عليه ما نفهم من لفظ الوجود فمسلم لكن لم لا يجوز
ان يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائق متخالفة تقتضي كل منها
تعينه وحمل الوجود عليها على سبيل اللازم الخارجي الثاني انهم قالوا لو كان
الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون
التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك فيلزم تركب كل من الواجبين مما به
الاشتراك وما به الامتياز وذلك باطل اجيب عنه بانه يجوز ان يكون
التعين من العوارض فلا يلزم التركب ورد بانه ان اريد بكون التعين
من العوارض كونه من عوارض الماهية فلا يدفع لزوم تركب هوية كل
منهما وان اريد كونه من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية
تشخص في نفسها يمتنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه
سوى الماهية الكلية شيء يقيدها بالجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو مانعا
عن وقوع الشركة فلا يكون تشخصا في نفسها الثالث انه لو كان الواجب متعددا في الالوهة
لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته التي هي الوجوب فلا يخلو اما ان يكون بين التعين والوجوب
لزوم اولا فان كان الثاني جاز تحقق كل احدهما عن الاخر فان تحقق احدهما في الاول
يستدعي سببا هو ذلك السبب ليس الا الذات وان كان بينهما لزوم فيعود الشق الاول فيكون امرا خارجا

فيكون

فيكون كل من الواجبين محتاجا الى الغير فلا يكون الواجب واجبا وان كان الاول
٥٠ فالملزوم بين الشيئين اما بان يكون احدهما علة للاخر او يكونهما معلولي
علة ثالثة فان كان يكون الوجوب علة للتعين لزم خلاف الفرض لان التعين
المعلول للوجوب لازم له غير منفك عنه فلا يوجد الواجب بدونه وان كان
يكون التعين علة للوجوب لزم كون الوجوب الذاتي وجوبا بالغير لان
التعين زائد على الذات على الفرض وان كان اللزوم بينهما بكونهما معلولي
علة ثالثة فان كان تلك العلة هي ذات الواجب لزم خلاف الفرض لان
الطبيعة اذا اقتضت تعينا انحصر نوعها في شخصها وايضا يلزم تقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
وان كان امرا منفصلا عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لاحتياجه
في وجوبه وتعينه الى الغير اجيب عنه بانا لا نسلم انه لو كان الواجب
اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته وانما يلزم لو كان
ما يصدق عليه الواجب امورا مشتركا في الماهية النوعية وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه الواجب امورا متخالفة في الحقيقة يتميز
كل منهما عن الاخر بذاته من غير احتياج الى تعين زائد ويكون تعين كل منهما
عين ذاته ويكون كل منهما وجوبا خاصا مقتضيا للوجوب المطلق ويكون
تقدم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات
ولا يشبهه شيء من الاشياء في صفاته وافعاله لكون صفاته كاملة وافعاله
محكمة وهو شيء لا كالاشياء لقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله لا كالاشياء لان
الاشياء كلها موجودة بعد العدم والله تعالى موجود في الازل ومعنى لفظ الشيء هو
الثابت في الخارج عند اهل السنة خلافا لبعض المعتزلة فانهم قالوا معناه هو المعلوم

كل منها تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما حملا عرضيا
فيكون كل منهما منحصرا في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد
واجيب عنه بان حقيقة الواجب ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف
في مجرد الوجود ورد بانه ان اريد ان حقيقة واجب الوجود
ليس الا المعنى الذي نفهمه من لفظ الوجود فممنوع كيف وان حقيقة
الواجب عندهم غير معقول للبشر ولا ممكنة التعقل وان اريد ان
حقيقة الواجب تصدق عليه ما نفهم من لفظ الوجود فمسلم لكن لم لا يجوز
ان يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائق متخالفة تقتضي كل منها
تعينه وحمل الوجود عليها على سبيل اللازم الخارجي الثاني انهم قالوا لو كان
الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون
التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك فيلزم تركب كل من الواجبين مما به
الاشتراك وما به الامتياز وذلك باطل اجيب عنه بانه يجوز ان يكون
التعين من العوارض فلا يلزم التركب ورد بانه ان اريد بكون التعين
من العوارض كونه من عوارض الماهية فلا يدفع لزوم تركب هويته كل
منهما وان اريد كونه من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية
تحصل في ذاتها يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه
سوى الماهية الكلية شيء يقيدها بالجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو مانعا
عن وقوع الشركة فلا يكون تشخصا في ثبات الثالث انه لو كان الواجب متعددا في الاخره
لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته المتحدة فلا يخلو اما ان يكون بين التعين والوجوب
لزوم او لا فان كان اثنينية جاز تعقل كل احدهما عن الاخر فانضمام احدهما الى الاخر
يستدعي سببا فذلك السبب ليس نفس الذات والا لكان بينهما لزوم فيعود الى الشق الاول فيلزم ما مر انجا

فلو

فيبقى كل من الواجبين محتاجا الى الغير فلا يكون الواجب واجبا وان كان الاول
فاللزوم بين الشيئين اما بان يكون احدهما علة للآخر او يكونهما معلولين
لعلة ثالثة فان كان يكون الوجوب علة للتعين لزم خلاف المفروض لان التعين
المعلول للوجوب لازم له غير منفك عنه فلا يوجد الواجب بدونه وان كان
يكون التعين علة للوجوب لزم كون الوجوب الذاتي وجوبا بالغير لان
التعين زائد على الذات على المفروض وان كان اللزوم بينهما بكونهما معلولين
لعلة ثالثة فان كان تلك العلة هي ذات الواجب لزم خلاف المفروض لان
الطبيعة اذا اقتضت تعينا انحصر نوعها في شخصها وايضا يلزم تقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
وان كان امرا منفصلا عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لاحتياجه
في وجوبه وتعينه الى الغير اجيب عنه بانا لا نسلم انه لو كان الواجب
اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته وانما يلزم لو كان
ما يصدق عليه الواجب امورا مشتركا في الماهية النوعية وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه الواجب امورا متخالفة في الحقيقة يتميز
كل منها عن الاخر بذاته من غير احتياج الى تعين زائد ويكون تعين كل منها
عين ذاته ويكون كل منها وجوبا خاصا مقتضيا للوجوب المطلق ويلزم
تقدم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات
ولا يشبهه شيء من الاشياء في صفاته وافعاله لكون صفاته كاملة وافعاله
محكمة وهو شيء لقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله لا كالاشياء لان
الاشياء كلها موجودة بعد العدم والله تعالى موجود في الازل ومعنى لفظ الشيء هو
الثابت في الخارج عند اهل السنة خلافا لبعض المعتزلة فانهم قالوا معناه هو المعلوم

ويلزمهم صحة اطلاق لفظ الشيء على المستحيل لانه معلوم واللفظ لا يساعده
بل يرده ليس بجسم باتفاق المتكلمين والحكماء غير المجسمة استدل
المتكلمون بان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فيحتاج الى الاجزاء والحيز وهذا
من امارات الامكان والحدوث والله تعالى منزه عنهما واستدل الحكماء
بوجهين احدهما ان كل جسم منقسم بالقسمة الكمية الى اجزاء متشابهة وبالقسمة
المعنوية الى هيولى وصورة وواجب الوجود لا ينقسم لا بالكم ولا بالمعنى
فلا شيء من الجسم بواجب الوجود وينعكس الى قولنا لا شيء مما هو واجب الوجود
بجسم وهو المطلوب اما انه لا ينقسم اصلا فلانه لو انقسم بهما لزم ان يكون
واجبا بالاجزاء لا بالذات وهو ينافي الوجوب أجيب عنه بانا لا نسلم
ان كل جسم منقسم بالمعنى الى هيولى وصورة وما ذكروه في السند لا دلالة فيه لانه
مبني على اصلهم الفاسد من اثبات الهيولى والصورة المبني على قدم العالم
بل كل جسم بسيط في نفسه كما هو عند الحس غير مركب اصلا لا من الهيولى والصورة
ولا من اجزاء لا تتجزى كما قال به الاشراقيون والانقسام بالكم الى اجزاء مقدارية
ليس انقساما بالفعل بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل واحد عندهم
لا انقسام فيه بالفعل الى اجزاء مقدارية اصلا بل بالقوة فلا يلزم كون الجسم البسيط
بحسب هذا الانقسام واجبا بالاجزاء لان الجزء ليس بموجود معه وثانيهما ان كل جسم
معلول ولا شيء من المعلول بواجب فلا شيء من الجسم بواجب وينعكس الى المطلوب كما تقدم
اما الكبرى فلان ما ثبت كونه علة للجميع لا يكون معلولا واما الصغرى فلان
الامتدادات الجسمانية التي هي افراد الجسم مشتركة في مطلق الامتداد
الجسماني والامتداد الجسماني طبيعة نوعية محصلة وليست منحصرة في فرد بل لها افراد
وكل نوع يوجد له افراد فهو معلول لعلة لان تعدد النوع الواحد في الخارج لا يكون لذاته

بل الغيره

بل لغيره فيكون معلولا لانه مثلا ان نوع الانسان يتكثر الى زيد وعمرو لا لذات
زيد وعمرو لانه لو كان لذات زيد مثلا لم يكن عمرو انسانا لان مقتضى الذات
لا يتخلف عنه فيلزم ان ينحصر الانسانية في فرد بل اذا كان زيد انسانا لعلة
جعلته انسانا وكذا عمرو وكان انسانا لعلة كذا فيكون كل جسم معلولا لان كون
الجزء الذي هو نوع الامتداد الجسماني معلولا يستلزم كون الكل معلولا ايضا
اجيب عنه بانا لا نسلم ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لم لا يجوز ان يكون
الامتداد الجسماني في بعض الاجسام مخالفا بالحقيقة لسائر الامتدادات
الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا او عرضا عاما بالقياس اليها
لا نوعا ولا جوهر لان الجوهر عند المتكلمين عبارة عن متحيز بالذات
وعند الحكماء ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وكلاهما
لا يتصوران في حقه تعالى ولا عرض لانه يحتاج في وجوده وقيامه
الى الموضوع والله تعالى مستغن عنه ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء
معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال لان معنى قيام العرض
بالشيء ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته
وهذا مسلك خاص للاشعري والحق ان الاعراض باقية وقيام العرض
بالعرض جائز على ما ذهب اليه مشايخ الماتريدية والحكماء والمعتزلة
لان عدم بقائها مبني على ان بقاء الشيء معنى موجود في نفسه زائد
على وجود ذلك الشيء وعلى ان معنى القيام بالشيء هي التبعية في
التحيز وكلاهما ضعيفان لان البقاء عبارة عن استمرار الوجود
وعدم زواله وحقيقته هو الوجود في الزمان الثاني ومعنى قولنا
وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده في الزمان الثاني فيكون امرا اعتباريا

فيجوز اتصاف الوصف به وان القيام عبارة عن الاختصاص الناعت
كما في اوصاف الباري تعالى لا التبعية في التحيز فان قيل لا شك
ان الاجسام باقية ولو كانت الاعراض باقية ايضا لزم استغناؤها
عن المؤثر حال البقاء لان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث
ولا حدوث حال البقاء واما اذا لم يكن الاعراض باقية فيحتاج
في تجددها انا فانا الى المؤثر وبواسطته تحتاج الجسم ايضا حال
بقائه لعدم خلوه عن العرض فلا يلزم الاستغناء اصلا قلنا كما ان
اتصاف الممكن بالوجود في آن حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء
نسبته الى طرفيه كذلك بقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده
ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه مقتضى ذاته فلا يزول
عنه فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه
اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند
الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند الى المؤثر
ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء
الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر
الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود
ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد
دوام اتصافه به لان الاتصاف به ودوامه امران عدميان وبهذا
سقط ما قيل ان تاثير المؤثر حال البقاء ان كان في الوجود يلزم
تحصيل الحاصل وان كان في امر متجدد لم يكن المؤثر موجدا للباقي بل
لامر آخر فلا يكون مؤثرا في الباقي لانا نقول ان تاثير المؤثر حال البقاء في الوجود

وقوله

وقوله يلزم تحصيل الحاصل ممنوع وانما يلزم لو كان تاثيره في اصل
الوجود ولكنه ليس كذلك بل في بقائه وبقاؤه وان كان امرا متجددا
لكنه ليس وجودا ابتداء حتى يلزم من كون تاثير المؤثر في امر متجدد ان
لا يكون المؤثر موجدا للباقي ولا في جهة ومكان لانهما من خواص الاجسام
ولان المتمكن يحتاج الى المكان والمكان مستغن عنه لجواز الخلاء فيلزم
احتياج الواجب واستغناء الممكن ولا زمان لانه عبارة عن امر متجدد
يقدر به متجدد آخر فلا يتصور ذلك في القديم وعند الحكماء هو عبارة
عن مقدار حركة الفلك فلا يتصور في حقه تعالى وآن لانه طرف الزمان
ثم وجوده مقارن للزمان والآن يعني حاصل مع حصولهما ولا يلزم
منه كونه واقعا فيهما ولا مصور اي ذي صورة وشكل ولا محدود
اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد وكثرة لانها من خواص الاجسام
ولا يتحد مع غيره الاتحاد يطلق على معان الاول ان يصير شيء بعينه مثلا
شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وهذا محال في الواجب
والممكن لان التغاير بين الشيئين ضروري مقتضى ذاتيهما فلا يزول
عنهما والثاني ان الشيئين ان عدما بعد الاتحاد وحدث امر آخر فلا
اتحاد وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم مع
الموجود وان بقيا معا بعد الاتحاد فهما اثنان فلا اتحاد والثاني
ان ينضم اليه شيء آخر فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا
والخشب سريرا والثالث ان يصير الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة دفعيا
كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففي الاول
زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى

صورة نوعية او لانه تعالى للهيولى فتحصل حقيقة اخرى وفي الثاني زوال
صفة السواد عن الموصوف بها واتصافه بصفة اخرى هي البياض
وكلاهما محالان في حقه تعالى اما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر
امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وان كان احدهما حالا في الاخر
فان كان الواجب حالا فهو ينافي الوجوب وان كان الاخر حالا
فيكون ذلك الاخر عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة لان
المركب من المحل والعرض يكون امرا اعتباريا واما الاول فلان
الاستحالة والتغير محال على الله تعالى ولا يحل في غيره لا بطريق حلول
الشيء في المكان لانه منزه عن المكان ولا بطريق حلول العرض في
المحل لاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب وكما لا اتحاد ولا حلول
في ذاته تعالى كذلك في صفاته بل هي اولى لاستحالة انتقال الصفات عن الذات
واعلم ان الاحتمالات التي يذهب اليها اوهام الملحدين في هذا الكلام
ثمانية حلول ذاته او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد
والكل باطل والملحدون المعروفون منهم النصارى ومنهم متسمون بالاسلام
اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي
الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس
ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الذوات الثلاث لوجود
العالم وحدوثه الا انهم تحاشوا عن التسمية بالذات وسموها بالصفات
ولا يخفى عليك ان جعلهم الواحد ثلاثة جهالة واقتصارهم على التسمية
بالوجود والعلم والحيوة جهالة اخرى ثم قالوا ان الكلمة اي اقنوم العلم اتحدت
بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء او بطريق الاشراق

كاشراق

كاشراق الشمس من كوة على بلور او بطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار
الاله هو المسيح او بطريق تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن
وهذه جهالة اخرى منهم واما المتسمون بالاسلام فمنهم الشيعة القائلون
بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كظهور جبرائيل عليه السلام في صورة
دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى
الناس بذلك علي واولاده ومنهم بعض المتصوفة القائلون
بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما
يحل الله تعالى فيه كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية وصح
ان يقول انا هو وهو انا وانا الله وفي هذا رفع الامر والنهي وبطلان
من النبي شيء ما لا يتصور عن البشر وبطلانها ظاهر ولا يقوم بذاته
حادث قيل لانه لو جاز ذلك لزم جواز وجود الحادث ازلا واللازم
باطل وهو ظاهر واما الملازمة فلان قابلية الذات ذلك الحادث
من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي واذا كانت القابلية من لوازم الذات القديمة يلزم ازليتها
ايضا وذلك يقتضي ازلية المقبول الحادث ايضا واجيب عنه
بان اللازم مما ذكرتم هو ازلية صحة وجود الحادث وهو ليس بلازم
لان ازلية الامكان يغاير امكان الازلية ولا يستلزمه فالاوجه
ان يقال ان قيام الحادث بذاته من امارات الحدوث فان قيل انه تعالى
يتصف بكونه خالق زيد وخالق عمرو ورازق بكر الى غير ذلك من الصفات
الاضافية الحادثة بعد ان لم يكن قلنا المراد بالحادث ههنا نفس الصفة
الحقيقية سواء كانت ذات تعلق كالعلم والقدرة او لا كالوجود والحيوة لا الكل

هذه الصفات واضافاتها الى الحوادث ولا متجزئ اي ذا اجزاء ولا مركب
من اجزاء لان ماله اجزاء باعتبار تالفه منها يسمى مركبا وباعتبار انحلاله
اليها متجزيا ومتبعضا وتحقيقه انه لو كان مركبا من الاجزاء الخارجية
او الذهنية لزم احتياجه في ذاته الى تلك الاجزاء بحسب نفس الامر وجميع
اجزاء الشيء وان كان نفس ذلك الشيء لكن كل واحد من تلك الاجزاء غيره
والمحتاج في نفس الامر الى ما ليس بعينه ممكن فيلزم ان يكون الواجب
ممكنا فان قيل الممكن ما يحتاج في وجوده الى الغير وكل واحد من الاجزاء
وان لم يكن عين الشيء لكنه ليس غيره ايضا فلا يلزم ان يكون الواجب ممكنا
قلنا ان ما لا يكون عين الشيء وان لم يلزم كونه غيره في الاصطلاح لكنه
غيره في اللغة والممكن ما يحتاج الى الغير مطلقا لغة او اصطلاحا ثم المراد
بالغير في تعريف الممكن هو الغير الذي لا يكون المحتاج من مقتضى ذاته
المحتاج اليه فلا ينتقض بصفات الله تعالى فانها وان كانت غير الذات
لغة الا انها من مقتضيات الذات بخلاف الكل فانه ليس من مقتضى ذات
الجزء فيكون بالاحتياج اليه ممكنا لاحتياجه الى الغير لغة هذا ما ذكروه
في نفي التركيب مطلقا اقول في استلزامه البساطة الذهنية نظر لانه
ليس معنى كون الاجزاء العقلية اجزاء للماهية الا ان العقل ينتزع من نفس
الذات مع قطع النظر عن عوارضها مفهومات متعددة يتعقلها بها
ويسمى اعمها جنسا واخصها فصلا وهذه المفهومات وان كانت متغايرة
ماهية ووجودا في الذهن الا انها صور لشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد
فيه اصلا بل غايته ان ذلك البسيط كان بحيث يجوز ان يوخذ منه بدون عوارضه
مفهومات متعددة محمولة عليه فاذا كان كذلك فان ارادوا بقولهم لزم

احتياج

احتياج الواجب في ذاته ووجوده الى الغير بهذا القدر اعني احتياج البسيط
في حد ذاته الى الصور المنتزعة منه عند العقل فلا نسلم استحالته واستلزامه
الامكان وان ارادوا معنى اخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه فان قلت
قد تقرر ان الموجود في الذهن هو عين الماهية الخارجية كما تقرر عند
المحققين فيكون الماهية على تقدير تركبها في الذهن من الجنس والفصل
مركبة في حد نفسها من امرين محتاجة الى كل منهما فيلزم الامكان قلنا
ان الاجزاء العقلية وان كانت متغايرة بحسب الذهن الا انها متحدة
بحسب الخارج ماهية ووجودا والا فاما ان تختلف ماهية فقط او وجودا
او تختلف ماهية ووجودا معا وعلى الاول ان قام ذلك الوجود
الواحد بكل واحد من تلك الاجزاء لزم حلول شيء واحد في محال متعددة
وان قام بالمجموع من حيث هو لزم وجود الكل بدون الاجزاء وكلاهما محال
وعلى الثاني يلزم ان يمتنع حمل احدها على الاخر بهو هو لان الامور
المتغايرة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حمل بعضها على بعض
بالمواطاة وان فرض بينها ارتباط امكن فالماهية الواحدة لو كان
تختلف بالتركيب والبساطة بحسب الوجودين وهو محال فثبت انها
متحدة بحسب الخارج فباعتبار الوجود الخارجي لا تركيب فيها اصلا فهذا انه
البسيط كافية في وجودها الخارجية من غير اعتبار امر اخر معها وباعتبار
الوجود الذهني يكون مركبا ومحتاجا الى الاجزاء ولا نم استلزام هذا
الاحتياج الامكان المنافي للوجوب وانما يستلزمه الاحتياج في الوجود الخارجي
والحاصل ان البسيط الذي لا تعدد فيه اصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده
اذا وجد في العقل فصله العقل الى مفهومين متغايرين وهذا التفصيل والتكثر

انما في الذهن لا في الخارج فيلزم البساطة لازمة للماهية بالنظر الى وجودها
الخارجي والتركب انما هو في الذهن واستحالته هو واستلزامه الامكان ممنوع
فان قيل لو كان الشيء البسيط في الخارج مركبا في الذهن لزم ان يكون
حكم العقل بالتركب جهلا وان يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان
منطبقتان له وكلاهما محالان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
مطابقة احد المتغايرين له ينافي مطابقة الاخر له قلنا كل من المقدمتين
ممنوع اما الاول فلان لان حكم العقل بالتركيب الذهني جهلا ممنوع
والسند ظاهر واما الثاني فلانه ان اراد ان الصورتين متغايرتان
بحسب الخارج فهو ممنوع وان اراد انهما متغايرتان بحسب الذهن فمسلم
لكن المطابقة انما هي بحسب الخارج لا بحسب الذهن ولا متناه لانه من خواص
الاجسام ولا يوصف بالماهية اي بالمجانسة للاشياء لان معنى ما هو اي
من اي جنس هو وهذا لان المجانسة توجب التمايز عن المجانسات الاول
بفصول مقومة فيلزم التركيب من الجنس والفصل وقد ثبت انه غير مركب اصلا
وجوز بعض المتكلمين اطلاق الماهية عليه تعالى متمسكا بما روي عن ابي ح
انه كان يقول ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو والجواب عنه بعد تسليم صحة
هذه الرواية ان معناه ان له اسما لا يعلمه الا هو فان ما قد يسأل به
عن الاسم وقال ابو منصور الماتريدي ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو
قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع
بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات وان اردت ما ماهيته فهو
متعال عن المثال والجنس ولا ضد له لان الضدين هما المعنيان اللذان تحت جنس واحد
وقد ثبت انه لا جنس تحته فيمتنع ان يكون له ضد بحقه وليس بوالد ومولود لعدم ابتدائه بولد

ولانهما

ولانهما من خواص الاجسام وواجب وجوده لذاته والا لكان واجبا لغيره
فيكون حادثا وقد ثبت قدمه والوجوب على ثلاثة معان الاول عدم احتياج
الذات في وجوده الى الغير الثاني كون الذات مقتضية لوجوده اقتضاء تاما
الثالث الشيء الذي يمتاز به الذات عن غيره والاول غير الذات بالاتفاق
لكونه عدميا والثالث عينه بالاتفاق لان الذات الواجبي يمتاز بنفسه
فيكون ما به امتيازه نفسه فلا بد ان يكون الوجوب في المعنى الثالث بالواجب
والمعنى الثاني عينه عند الماتريدية غيره عند الاشعرية على ما في التعديل لكن
نزاعهم لفظي لان الماتريدية قالوا معنى اقتضاء الذات الوجود هو
تحقق الذات بحيث يتنزه عن قابلية العدم فيكون عينه والاشعرية
قالوا معناه ليس هذا بل ما يتبادر منه من النسبة بين الذات والوجود
فيكون غيره بالضرورة وكذا يكون النزاع لفظيا اذا حمل مراد القائلين
بالعينية على المعنى الثالث ومراد القائلين بالغيرية على تلك النسبة
او على المعنى الاول هذا هو الكلام في وجوبه واما وجوده فاختلفوا فيه
على ثلاثة مذاهب ذهب الاشاعرة الى ان وجود الواجب عين ذاته وكذا
وجود الممكنات اما الاول فلوجوه الاول ان وجوده لو لم يكن
مجردا عن ماهيته قائما بذاته غير قائم بماهيته فيجرده عن ماهيته اما لذاته
فيلزم كل وجود مجردا لان مقتضى الذات لا يتخلف عنه فيلزم ان يكون
وجود الممكنات مجردا ايضا وهذا باطل واما لغيره فيلزم تجرد
وجود الواجب لعلة منفصلة عنه فلا يكون واجبا الثاني ان الواجب
مبدا للممكنات فلو كان عبارة عن الوجود المجرد القائم بنفسه فمبدا الممكنات
اما الوجود وحده او مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدا

مطلب في معنى الوجوب

مبحث الوجود

مغايرا لماهيته بل كان

لما كان الواجب مبدأ له فيكون كل شيء من الاشياء التي يحمل عليها الوجود مبدأً
لكل شيء منها حتى لنفسه وعلة له لان الوجودات متساوية في الماهية وهو باطل
والثاني يقتضي ان يكون التجرد جزءاً من مبدا الوجود وهو محال ايضا
والثالث ان الوجوب نسبة بين الذات والوجود والنسبة تقتضي مغايرة
المنتسبين والجواب عن الوجهين الاولين ان النزاع ليس في الوجود
المطلق الذي هو مشترك معنى بين جميع الوجودات اذ لا يقول عاقل
ان الوجود المطلق المشترك عين ذاته تعالى والا لكان ذاته امور متعددة
مقارنة للممكنات بل في هذا الوجود عين الذات في الواجب والممكن بل النزاع
في الوجود الخاص المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشارك
لها في مطلق الوجود وهذا الوجود الخاص عين الذات وقائم بنفسه ومجرد
ومبدا للممكنات في الواجب وقوامه فيلزم ان يكون وجود الممكنات
مجرداً ومبدا لكل شيء هو ممنوع وانما يلزم لو كان الوجود الواجبي الخاص
مساويا لسائر الوجودات الخاصة للممكنات في الماهية ولكنه يخالف
لها في الماهية لان اشتراك الوجود المطلق بينها وان كان بالتواطي
لا بالتشكيك لا يستلزم تساويها وتماثلها لجواز ان يكون امراً عارضاً لها
خارجاً عن ماهياتها فاذا كانت الوجودات الخاصة المندرجة تحت الوجود
المطلق مخالفة للحقائق مشاركة في العارض الذي هو ذلك المطلق
ففي كل فرد من تلك الوجودات حصة من ذلك العارض فيكون في الممكنات
ثلاثة اشياء الماهية والوجود الخاص العارض للماهية والوجود
المطلق العارض للوجود الخاص وفي الواجب شيئان الوجود الخاص الذي
هو عين الذات وقائم بنفسه والوجود المطلق العارض لذلك الوجود الخاص فلا يكون ثالثها

والجواب

والجواب عن الثالث بمنع كون الوجوب نسبة بينهما بل هو عبارة عن كون
الذات الواجبي غنيا عن غيره او عدم احتياجه الى الغير ولو سلم انه نسبة بينهما
ولكن لا نسلم انها تقتضي المغايرة لان النزاع ليس في الوجود المطلق
بل في الوجود الخاص فنقول ان وجوده الخاص الذي هو عين ماهيته
يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فالوجوب عبارة عن
اقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق فيكون المغايرة بين الوجود الخاص
والوجود المطلق ونحن لا ننكره لا بين الخاص والذات فان قيل فلتكن
سائر الوجودات الخاصة للممكنات مقتضية بذواتها لعارضها
وهو الوجود المطلق فتكون واجبة قلنا تلك الوجودات الممكنة
ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذاتها محتاجة الى غيرها فكذا
في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الواجبي فانه مستغن
عما عداه بالكلية واما الثاني فلوجوه ايضا منها ان ماهية الممكن
من حيث هي تقبل العدم واذا كان الوجود عينها او جزءها لا تقبل العدم
اما على الاول فلان الشيء يأبى قبول نقيضه واما على الثاني فلان الماهية
لا توجد مع الوجود لان الكل يوجد مع اجزائه والماخوذ مع الشيء
لا يقبل نقيض ذلك والعدم نقيض الوجود وباقي الوجوه مذكورة مع اجوبتها
في محلها والتحقيق ان ما ذكروه ههنا غير دال على مدعاهم وانما يدل على
مغايرة الذات والوجود في المفهوم لا في الذات على ما في المواقف
والنزاع في الثاني لا في الاول وذهب مشايخ الماتريدية واختاره
الاشعري الى ان الوجود عين الماهية في الواجب والممكن واستدلوا عليه
بانه لو كان زائدا عليها لكان قائما بها والا لم يكن موجودة اصلا ولو قام بها

لكان مفتقرا اليها وجع غيره فيلزم مفتقرا الى الغير فيكون ممكنا محتاجا الى علة
مؤثرة وجه اما تلك الماهية او غيرها والثاني باطل لاستلزامه عدم كون الواجب
واجبا وأما الاول باطل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون العلة تلك الماهية بقيد
الوجود او بقيد العدم او الماهية المطلقة والكل باطل اما الاول فلاستلزامه
الدور والتسلسل لان هذا الوجود ان كان عين الوجود المتقدم المأخوذ
مع العلة فالدور والا فالتسلسل واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين
في الماهية الواحدة اعني الوجود والعدم ولان المؤثر في الوجود لا بد وان يكون
موجودا قبله في مرتبة الايجاد فكيف يكون الماهية الماخوذة مع العدم علة
في الوجود واما الثالث فلانه ان اريد بالماهية المطلقة ما لا يكون الوجود
والعدم نفسها ولا جزءها فغير مفيد لان الفرض كاف في لزوم المحالات
والماهية لا تخلو عن احد المتقابلين وان اريد بها ما لا يكون موجودا
ولا معدوما اصلا لا بطريق الفرض ولا بغيره فيلزم الواسطة وان
يكون الماهية معروضة للوجود واللاوجود معا فيلزم اجتماع النقيضين
وان اريد بها ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما
في الخارج فعدم الانفكاك كاف في لزوم المحالات المذكورة لان قيام الوجود
اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالدور والتسلسل واجيب
بوجوه الاول ان الوجود لا يزيد في الاعيان على الماهية الموجودة
بل زيادته عليها في الاذهان فقط فهو اعتبار عقلي لا هوية عينية فلا علة
له في الاعيان اصلا لا الماهية ولا غيرها حتى يلزم بقيامه بالماهية ما ذكر من المحذور
وفيه نظر لان الوجود لو كان امرا معدوما في الخارج كيف يكون الماهية موجودة
في الخارج بهذا الوجود الذي فرض عدمه في الخارج ولو سلم انه معدوم في الخارج ولم يكن له هوية عينية

لكن

لكن للماهية اتصاف به بحسب نفس الامر فهو وان لم يحتج الى علة موجدة له لكونه
من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج لكن له احتياج الى العلة باعتبار
اتصاف الماهية به فتلك العلة اما غير الماهية فيلزم افتقار الواجب في اتصافه
بالوجود الى الغير وهو محال او عينها فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود لان
العلة المؤثرة لا بد ان تتقدم على المعلول بالوجود فيلزم اما الدور او التسلسل
فان قيل ان ذات الواجب لما وجب اتصافه بالوجود وامتنع عدم اتصافه
به لم يكن هناك احتياج الى علة اصلا فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين
المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فلا حاجة الى
العلة قلنا لا شك ان الاتصاف بالوجود في نفس الامر ليس مما يستغنى عن علة
بالكلية حتى يتصور كونه واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى طرفيه
اعني الموصوف والصفة فهو من حيث هو لا يقتضي الا جائز حصوله ولا حصوله
فلا بد في ترجيح احد طرفيه من مرجح اما الماهية او غيرها فيلزم احد المحذورين قطعا
والوجه الثاني انا لا نسلم ان علة الوجود يجب ان تتقدم على معلولها بالوجود
لم لا يجوز ان يكون الماهية المطلقة علة لوجودها فيتقدم عليه ذاتا لا وجودا
الا ترى ان ماهيات الممكنات علل قابلية لوجوداتها مع انها لا يجب
تقدمها عليها بالوجود والا لزم وجود الشيء قبل وجوده واذا كان تقدم العلة
القابلية لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم العلة الفاعلية ايضا كذلك وفيه
نظر من وجهين احدهما انه لو جاز كون الماهية المطلقة قبل الوجود مؤثرا
في وجودها فلم لا يجوز ان تؤثر تلك الماهية قبل وجودها في وجود العالم
وح لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر وثانيهما ان العلة
الفاعلية لا بد وان يكون موجودة قبل الايجاد لان مرتبة الايجاد متأخر عن مرتبة الوجود

لان ما لم يوجد لم يوجد سواء كان ايجاد نفسه او ايجاد غيره فلا يجوز ان يكون
ماهية الواجب من حيث هي بدون الوجود موثرة في وجودها بخلاف العلة
القابلية فانها مستفيدة للوجود والمستفيد للوجود لا بد وان يكون
خاليا عن الوجود قبل الاستفادة لان استفادة الحاصل محال فقياس
العلة المؤثرة على العلة المستفيدة قياس مع الفارق والوجه الثالث
انا لا نسلم ان وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهية يحتاج
الى فاعل مؤثر كيف وانه ازلي والازلي لا يحتاج الى مؤثر فان عنوا
بلزوم كونه ممكنا على تقدير زيادته وقيامه بالماهية ان يحتاج الى علة
فاعلية فلا نسلم ذلك وان عنوا به احتياجه الى الغير مطلقا فمسلم واستحالته
ممنوع اذ الدليل لم يدل الا على قطع سلسلة العلل وقطعه يحصل بالانتهاء
الى ماهية قديمة موجودة بوجود زائد عليها فان قيل يلزم ههنا كون الماهية
سببا للوجود فيلزم المحذور الذي ذكره المستدل قلنا ان عنوا بالسبب الفاعل
المؤثر فلا نسلم لزومه كيف وان الماهية لا تكون سببا للوجود في الممكنات فكيف
في الواجب وان عنوا به معنى اعم وهو عدم استغنائه عنه فليكن كذلك
ولا استحالة فيه وانما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع اندفعت الاستحالة
وما عدا ذلك لم يعرف استحالته فلا بد من برهان على استحالته هذا الوجه ذكره الامام
الغزالي وفيه نظر لانه قد تقرر ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن
غيره لا استقلال فيه وكل ما كان كذلك كان حصوله ولا حصوله بالنظر الى ذاته
سواء فيحتاج الى فاعل موثر بالضرورة سواء كان قديما او حادثا فلو كان وجود
الواجب زائدا لا يغني عن احتياجه الى الفاعل في اتصاف الذات به لان كونه
امرا عدميا ولكن اتصاف الواجب به ازلا واجبا لا يغني عنه كما تقدم وقوله الدليل لم يدل

الا على

الا على قطع سلسلة العلل اه قلنا انهم لا يدعون ان برهان قطع التسلسل يدل
على عدم زيادة الوجود بل يثبتونه بدليل آخر بعد اثبات مقطع
التسلسل ان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته
والا لاحتاج الى علة موجبة للاتصاف به وهي اما الذات او غيرها اه
وقوله الماهية يجب ان لا تكون سببا للوجود في الممكنات اه قلنا وجود الممكنات
مستند الى قديم بخلاف المبدأ الاول فان وجوده لا يستند الى غيره
فلا بد ان يستند الى ذاته على تقدير زيادته فيلزم المحذور المذكور فاذا
بطل كونه زائدا تعين كونه عينه اذ الثالث ظاهر البطلان واذا كان
عينه لم يكن امرا موجودا بوجود وهو عينه فلا يلزم التسلسل في الوجود اه
وذهب الحكماء الى انه عين الماهية في الواجب وغيرها في الممكن والمتكلمون
غيرها في الواجب فلا مرية في المذهب الثاني واما كونه زائدا عليها في الممكن
فلا مرية في المذهب الاول وقال بعض فضلائنا الوجود يطلق على
معنيين احدهما الذات والاخر الكون فمن قال بالعينية اراد المعنى الاول
ومن قال بالغيرية اراد المعنى الثاني فيكون النزاع لفظيا قلت ان النزاع
حقيقي وان محل النزاع هو الوجود بالمعنى الثاني على ما صرح به التقدير
بمعنى ان ما صدق عليه الكون في الخارج هو بعينه ما صدق عليه كون
الماهية ماهية في الخارج لا امرا زائدا عليه بعد كون الماهية ماهية واعلم
ان الوجود على تقدير كونه عين الماهية مشترك لفظي اذ الماهيات متخالفة
بالحقائق وعلى تقدير كونه غيرها مشترك معنوي بين افراده ممتنع عدمه
بالنظر الى ذاته لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه بالنظر الى ذاته واعلم
ان ما ذكرنا في السلوب والاضافات بعضها يغني عن بعض الا ان عدم الغناء غير معتبر في مقام التنزيه ولذا ذكرناه

حي بالاتفاق قبل ورود الشرع وبعده لان الصانع لا يكون الا حيا
وانما الخلاف في معنى حيوته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي
او قوة الحس والحركة او قوة تتبع تلك الاعتدال ولا يتصور شيء
منها في حقه تعالى فذهب الحكماء الى انها عبارة عن كونه تعالى بحيث يصح ان
يعلم ويقدر وذهب المتكلمون الى انها صفة توجب صحة العلم والقدرة
الكاملتين لا يموت لان الموت زوال الحيوة ولما كان حيوته تعالى
مقتضى ذاته لم يتصور زواله قادر باتفاق الحكماء والمتكلمين الا ان
الحكماء قالوا انه تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل على ان يكون
مقدم الشرطية الاولى لازم الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق مع
صدق كلا الشرطيتين في حقه تعالى لان صدق الشرطية لا يستلزم صدق
طرفيها ولا ينافي كذبهما والمتكلمون قالوا انه تعالى قادر بمعنى صحة الفعل والترك
ولا يلزم صدق شيء من مقدم الشرطيتين ولا امتناعه وهذا لان الحكماء
لما قالوا ان ايجاده تعالى العالم على هذا النظام الاكمل من لوازم ذاته لكن
لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين في فعلهم وذوي الطبايع الجسمانية
كلزوم الاحراق للنار والاشراق للشمس بل على معنى انه تام الفيض كامل
في فاعليته لا يتصور عنه البخل اصلا فعدم اصداره عند تمام الاستعداد
بخل تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيلزمه ايجاده واصداره من غير انبعاث
قصد وطلب منه عند تمام استعداد الممكن على الوجه الاكمل الذي اقتضاه
استعداده ويمتنع تخلفه عنه وهذا معنى قولهم انه تعالى موجب بالذات
اضطروا الى القول بلزوم مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم
الشرطية الثانية وانكروا القدرة بمعنى صحة الفعل والترك والمتكلمون لما لم يقبلوا
ذلك

صح
انه تع قادر

ذلك صح عنهم القول بالقدرة بمعنى صحة الفعل والترك فان قيل قول
الحكماء ان الايجاد من لوازم ذاته تعالى ينافي القدرة مطلقا قلنا ممنوع
وانما ينافي ان لو قالوا باللزوم بمعنى لزوم الاحراق للنار لكنهم لم يقولوا
بذلك واما اللزوم بالمعنى الذي ذكرناه فلا ينافي القدرة بالمعنى الاول
بل انما ينافي القدرة بالمعنى الثاني الذي قال به المتكلمون واستدل الحكماء
بانه تعالى لو كان فاعلا بالقدرة بالمعنى الذي ذكرتم دون الايجاب فتعلق قدرته
باحد مقدوريه دون الاخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تاثير قدرته في
ذلك المرجح بان نسبتها الى طرفي ذلك المرجح على السواء فيفتقر الى مرجح اخر
وهلم جرا فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر اليه لزم استغناء الممكن
عن المؤثر لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية وقد تعلقت باحدهما
دون الاخر من غير مرجح وانه سد باب اثبات الصانع اذ يجوز ان يترجح وجود الممكن
من غير مرجح والجواب عنه انا لا نسلم ان تعلق القدرة باحد المقدورين دون
الاخر ان افتقر الى مرجح لزم التسلسل في المرجحات لجواز ان يكون المرجح هو
الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها من غير احتياج الى مرجح اخر
فان قيل نسبة الارادة الى الضدين ان كانت كنسبة القدرة اليهما على السوية
فتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح احد المتساويين على الاخر
بلا مرجح فيلزم الانسداد وان احتاج اليه لزم التسلسل في المرجحات وان لم
يكن نسبتها اليهما على السوية بل كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها
بالاخر لاستحالة زوال ما بالذات عنها فيلزم الايجاب قلنا نختار ان نسبة
الارادة الى الضدين على السوية قوله فتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح
احد المتساويين على الاخر ممنوع بل اللازم ترجيح القادر المختار احد المتساويين

على الاول ومن غير داع يدعو الى ترجيحه واختياره وهو غير الترجح بلا مرجح اى
بلا مؤثر اصلا وغير مستلزم له فلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
فان العلم بوجود الواجب مبنى على بطلان الترجح بلا مرجح لا على بطلان
ترجيح القادر المختار احد طرفى مقدوره المتساويين على الاخر بارادته
من غير امر داع الى تلك الارادة اذ العمدة فى اثبات الواجب ان يقال
لا شك فى وجود موجود ما فان كان واجبا ثبت المطلوب وان ممكنا
فلا بد له من موجد ضرورة بطلان ترجح احد طرفى الممكن بلا مرجح فان قيل
ما ذكرتم من ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على الاخر انما هو
بالنسبة الى الفعل المقدور واما بالنسبة الى تعلق الارادة فالترجح
بلا مرجح لازم قطعا لانه امر ممكن وقع من غير مرجح اى مؤثر قلنا
ان اريد به وقوع تعلق الارادة من غير مرجح ووقوعه من غير فاعل
فممنوع بل ذاته تع فاعل لتعلق ارادته وان اريد وقوعه من غير داعية
فمسلم ولكن ليس يلزم منه الترجح بلا مرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل
بل اللازم هو الترجيح من غير مرجح اى بلا داعية ولا نسلم استحالته فان قيل
اذا كان تعلق الارادة لاحد الضدين فعلا للذات المريد فتاثيره فيه
اما بالارادة او بالايجاب اذ الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو
عنهما فان كان الاول يلزم التسلسل فى التعلقات وان كان الثانى
يلزم كونه موجبا قلنا نختار الاول ونمنع لزوم التسلسل وانما يلزم
لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق ارادة اخرى وهو ممنوع فان الفاعل
بالاختيار اذا اوجد شيئا بارادته فالمفعول قصدا هو ذلك الشيء
فهو محتاج الى ارادة ترجحه واما الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان

اثر

٦٠

اثرا لذلك الفاعل ايضا لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه
الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها
بتبعية المراد فكما ان الموجب اذا اوجد شيئا بالايجاب لا يحتاج فى
الاتصاف بالايجاب الى ايجاب اخر كذلك المختار اذا اوجد شيئا
بالارادة لا يحتاج فى الاتصاف بها الى ارادة اخرى فان قيل لا شك
ان تعلق الارادة لا يدخل فى علة نفسه والا لزم كون الشيء علة
لنفسه فاذا لم يكن للفاعل امر داع الى تخصيص ذلك التعلق كان نسبته
اليه والى عدمه سواء وكان صدوره عنه وعدم صدوره سواء فلا يجوز
صدوره عنه بلا مرجح ضرورة ان الشيء اذا كان صدوره من الفاعل
ولا صدوره عنه متساويين يمتنع صدوره عنه بلا مرجح من خارج
قلنا لا نم صدق تلك القضية على كليتها بل ذلك فيما اذا كان
الفاعل موجبا واما اذا كان مختارا فلا يبعد ان يدعى العلم الضرورى
بصدق نقيضها فان الشخص الجائع الذى اشتد به الجوع اذا وضع
بين يديه رغيف فانه يبتدئ بالاكل من جانب معين منه دون سائر
الجوانب لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب
فان قيل لا نم انه يبتدئ باكل جانب معين لا لامر اقتضى ذلك الجانب
لم لا يجوز ان يكون ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه او احسن لونا
او اكثر نضجا قلنا نفرض الكلام فيما اشتركت جوانبه باسرها
فى كل ما ذكرتم فاما ان لا يبتدئ بالاكل من شيء من جوانبه الى ان يموت جوعا
فذلك بين الاستحالة واما ان يبتدئ فيتم المقصود هذا الجواب
عنهم بمنع التسلسل فى التعلقات وقد يجاب عنهم بالتزام التسلسل فيها ومنع بطلانه

بانه يفعل ان تعلق الارادة باحد الضدين يحتاج الى مرجح اخر وهو تعلق
اخر للارادة متعلق بذلك التعلق وهلم جرا الى غير النهاية لكنا نقول التسلسل
في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج والتسلسل في الامور الاعتبارية
جائز فان قيل نحن نعلم بالضرورة انا اذا اردنا شيئا لا نريد ارادتنا
فظهر ان تعلق الارادة لا يكون بتعلق اخر للارادة قلنا عدم احتياجنا
في ارادتنا الى ارادة اخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل هي فعل الله تعالى
واما ارادة الله تعالى فلا بد وان يكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا ارادتنا
لعدم كونها من فعلنا عدم ارادته تعالى لارادته واستدل المتكلمون
بانه تعالى لو لم يكن قادرا بمعنى صحة الفعل وتركه لكان موجبا بالذات
فيلزمه اما نفي الحوادث لان اثر الموجب القديم قديم او تخلف الاثر
عن المؤثر الموجب التام القديم او عدم استناد الحوادث الى مؤثر اصلا
او التزام التسلسل في الحوادث واللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم فثبت
انه قادر مختار فان قيل يرد عليه بطريق المعارضة انه لو كان قادرا فتعلق قدرته
باحد مقدوريه دون الاخر ان احتاج الى مرجح يلزم التسلسل والا لزم سد
باب اثبات الصانع فالجواب عنه بمنع التسلسل او التزامه على ما ذكرناه لكنه
يرد شيء وهو انه لو كان قادرا مريدا فاذا تعلقت قدرته وارادته
بوجود المقدور في وقت ان كفى ذلك التعلق في وجوده يلزم الايجاب
والا يلزم التسلسل قلنا انه كاف والوجوب اللازم عنه وجوب بالاختيار
لا الوجوب الذاتي والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه ولا يلزم
الايجاب على جميع الممكنات لان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح
للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على جميعها ايضا كما قالوا

نسبة

نسبة ذاته الى جميعها فكذا ما يستند اليه بطريق الايجاب اعني صفاته
لانه موجب في صفاته مختار في مخلوقاته فان قيل لا نم ان نسبة الذات الى
جميع الممكنات على السواء لانه يجوز ان يكون خصوصية الممكنات المعدومة
الثابتة حين العدم مانعة عن تعلق القدرة بها وانه يجوز ان يستعد مادة
الممكن المعدوم لحدوث ممكن دون اخر وان الاجسام متخالفة الحقيقة
لتركبها من الجواهر الافراد المتخالفة الحقيقة فيجوز ان يلزم اختصاص
بعض الاعراض لذاتها لا الارادة الفاعل المختار فلا قدرة له على ايجاد
نقيض ذلك العرض في ذلك الجسم قلنا كل ذلك ممنوع على مذهب اهل الحق من ان
المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض وانه لا مادة له اصلا وان الاجسام
متجانسة لتركبها من الجواهر الافراد المتفقة الحقيقة فيلزم اختصاص بعض
الاجسام ببعض الاعراض لمحض ارادة الفاعل المختار لا لذاتها وقد يستدل
على هذا المطلب بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير لكن المطلب من المطالب
العقلية لا النقلية عالم لانه صانع صنعا محكما وكل صانع كذلك
عالم ولا ينتقض بفعل النحل والعنكبوت لجواز ان يخلق الله تعالى
فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما وقد يستدل بانه قادر وكل قادر
عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا ينتقض بالنائم
والغافل بانهما قادران وقد يصدر عنهما فعل متقن مع انهما ليسا بعالمين
لان الصادر عنهما قليل لا كثير ولان كون النائم قادرا ممنوع لان النوم ضد
القدرة بجميع المعلومات واجبا كان او ممكنا او ممتنعا كليا كان
او جزئيا فكان علمه تعالى اعم من قدرته لان قدرته لا تتعلق بالواجب والممتنع
وعلمه يتعلق بالكل حتى نفسه اما علمه بنفسه فلانه يعلم شيئا فيعلم انه يعلم وذلك يتضمن

[illegible] بالجميع

عالم بذاته فيعلم نفسه فان قيل ان العلم بالشيء يقتضي المغايرة بين العالم والمعلوم
ولا مغايرة بين الشيء ونفسه فكيف يعلم نفسه قلنا المغايرة الاعتبارية كافية في
علمنا بنفسنا وذاته تعالى يجوز ان يكون عالما باعتبار كونه مبدأ الكل ومعلوما
باعتبار كونه محلا للانكشاف واما علمه بغيره فبوجوه الاول ان الموجب
للعلم ذاته والموجب للمعلومية ذوات المعلومات ونسبة الذات الى الكل
سواء فيعلم الكل الثانية انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها قائم بنفسه
وكل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا لكونه مجردا عن العوارض
اللاحقة له بسبب المادة المانعة عن كونه معقولا وكل ما يصح ان يكون
معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا
مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما الصغرى
فلان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود
والوحدة ونحوهما من الامور العامة والحكم على شيء بشيء يقتضي تصورهما
معا فاذن كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره
في الجملة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح
ان يكون مقارنا للمعقول الاخر لان الشيء اذا كان معقولا مع غيره كانا
معا حاصلين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنة احد الحالين
للاخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون
عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره
فانه اذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير
لان صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل بل اذا وجد
في الخارج يثبت له صحة المقارنة المطلقة وح لا يكون الا بان يحصل فيه
ذلك

ذلك الغير المعقول حصول الحال في المحل لانه لما كان قائما بذاته امتنع ان تكون
مقارنته للغير بحلوله في ذلك الغير او بحلولهما في امر ثالث والمقارنة
منحصرة في هذه الاقسام الثلاثة فاذا امتنع اثنان منها تعين الثالث
وهي المقارنة بحلول ذلك الغير فيه فثبت ان كل ما يصح ان يكون معقولا
فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بنفسه يصح ان تقارنه معقول اخر
مقارنة الحال في المحل وكل ما كان كذلك يكون عاقلا لذلك الغير الحال فيه فكل
مجرد كذلك يصح ان يكون عاقلا لغيره اقول هذا الوجه على تقدير تمامه مبني
على العقول بان الواجب تعالى يعلم الاشياء بحصول صورها فيه والتحقيق
انه تعالى يعلم الاشياء بحضورها عنده بانفسها كما يعلم ذاته كذلك لا بحصول صورها
فيه او عنده والثالث انه تعالى يعلم ذاته بذاته وذاته علة لما عداه والعلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيكون عالما بغيره كليا او جزئيا على ما هو عليه
وقال الحكماء انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة الزمانية على وجه كونها
جزئيات كالاجسام والنفوس ولا الجزئيات المتشكلة كاجرام الافلاك
الثابتة على اشكالها واستدلوا على الاول بان العلم بالاشياء الزمانية
من حيث كونها زمانية يوجب التغير في علمه وهو على الله تعالى محال بيانه
انه اذا علم ان زيدا في الدار الان مثلا ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول
ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم على حاله وقت
خروجه عنها والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني
يوجب الجهل وكلاهما محالان على الله تعالى وكذا اذا علم امرا معدوما قبل
حدوثه انه معدوم الان ثم حدث ذلك الامر في وقت فاما ان يزول علمه
بعدمه ويحدث له علم بوجوده بعد حدوثه او يزول بل يبقى على حاله وقت حدوثه فالاول يوجب

المتغير والثانية للجاهل أجيب عنه بوجهين احدهما ان العلم عندنا اضافة مخصوصة
بين العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة لا صورة حاصلة من المعلوم
عند العالم وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة حقيقية بتغير المعلوم
حتى يلزم منه التغير في ذاته من صفة الى اخرى بل اللازم هو تغير الاضافات
بتغير المضاف اليه اي المعلوم اما على تقدير الاول فظاهر واما على
الثاني فلان تغير الاضافة لا يستلزم تغير تلك الصفة والتغير في الاضافة
جائز على الله تعالى لعدم استلزامه التغير في ذاته تعالى ولا في صفة حقيقية
له تعالى وانما يلزم هذا التغير ان لو كان العلم عبارة عن صورة مساوية
للمعلوم فانه ح لا يتصور ان تتعلق تلك الصورة بمعلوم اخر وتكون
علما به بل كل معلوم انما يعلم بصورة مساوية له فقط دون ما عداه
فيلزم التغير المذكور بالضرورة لكن لو كان علمه تعالى عبارة عن هذه الصورة
ممنوع لم لا يجوز ان يكون صفة واحدة لها اضافات وتعلقات بحسب تعدد
المعلوم ولا يلزم من تعدد المعلوم الا تعدد تلك الاضافات دون الصفة
وثانيهما ان العلم بانه وجد الشيء عين العلم بانه سيوجد فان من علم
ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه
دخل البلد الان اذا كان علمه بهذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج
احدنا الى علم اخر متجدد يعلم به انه دخل البلد الان لطريان الغفلة
عن الاول والله تعالى يمتنع الغفلة عليه فكان علمه تعالى بانه وجد زيد في وقت
كذا عين علمه في الازل بانه سيوجد زيد في وقت كذا فلا تغير اصلا
ورد هذا بوجهين احدهما ان حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة
واختلاف المعلومين يوجب اختلاف العلمين فيكون العلم باحدهما غير العلم

بالاخر

بالاخر ولا يخفى عليك ان هذا الرد انما يتمشى على القول بان العلم اضافة
وتعلق بين العالم والمعلوم لان تغير المتعلق يستلزم تغير التعلق البتة
واما على القول بانه صفة ذات تعلق فلا لان تغير المتعلق اي المعلوم
انما يستلزم تغير التعلق لا تغير تلك الصفة وثانيهما ان شرط العلم بانه
وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا
واحدا لم يختلف شرطهما واستدل على الثاني بان ادراك الجزئيات
المتشكلة سواء كانت دائمة او متغيرة انما تكون بالات جسمانية متجزية
والله تعالى مجرد بالكلية والمجرد بالكلية لا يدرك بالة جسمانية والا لكان متشكلا
بالعرض اي المادي فلا يكون مجردا عنها مجردا تاما واجيب عنه بمثل ما تقدم من
انا لا نسلم ان ادراك جزئيات المتشكلة لا يكون الا بالات جسمانية فانما
يلزم ان لو كان ادراكها بحصول صورة مساوية للمعلوم عند المدرك
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة
بدون حصول الصورة فح لا يحتاج الى الة جسمانية فان قيل ان العلم
لو كان اضافة او صفة ذات اضافة لزم ان لا يكون الاول تعالى عالما
بالحوادث قبل وجودها في الخارج لان الاضافة لا تتحقق قبل تحقق
المضاف اليه قلنا لا نسلم ان الاضافة تتوقف على تحقق المضاف اليه في الخارج
بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحقق المضاف اليه في الخارج ولا في
العقل والحوادث ممتازة في الازل عنده تعالى وان كانت معدومات صرفة
لا تحقق لها اصلا بالنسبة الينا فلا يرد ان المعدومات لا ثبوت لها في الخارج
حال عدمها ولا تمايز لها اصلا عند اهل الحق لان هذا بالنسبة الينا لا بالنسبة
الى الله تعالى واعلم انه لم يخف قولهم ان الواجب لا يعلم الجزئيات المتشكلة على وجه

كونها جزئيات أنه يعلم ماهياتها الكلية فقط بل معناه أنه يعلم ماهياتها الكلية
موصوفة بصفات كلية لا ينطبق مجموعها إلا على شخص واحد فيحصل له علم كلي مطابق
لشخص جزئي بحسب الخارج وإن لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين مثلا يعلم ماهية
الإنسان بصفات كلية لو وجدت تلك الصفات في الخارج لا ينطبق مجموعها إلا على
كل واحد من جزئيات الإنسان وكذا ليس معنى قولهم إنه تعالى لا يعلم الجزئيات
الزمانية على وجه كونها جزئيات أن علمه يختص بطبائعها الكلية بل معناه
أنه تعالى يعلم جميع تلك الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها
لكن لا من حيث إن بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها
في المستقبل فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل علما متعاليا عن الدخول
تحت الأزمنة باعتبار أوصافها الثلاثة أي كان وكائن وسيكون وتوضيحه
أنه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته إلى جميع الأمكنة على السواء فليس فيها
بالقياس إليه تعالى قريب وبعيد ومتوسط فكذلك لما لم يكن هو
وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان بالنسبة إليه بالمضي والاستقبال
والحال بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة سواء فالموجودات بأسرها
من الأزل إلى الأبد معلومة له تعالى كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون
بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات
وأحكامها لكن لا من حيث دخولها تحت الزمان بحسب أوصافها الثلاثة
إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا أبد الدهر
لا يتغير أصلا كالعلم بالكليات وهذا معنى قولهم إنه تعالى يعلم الجزئيات على
وجه كلي أي لا يتوهم أن علمه تعالى يختص بطبائع الجزئيات وأحكامها دون
خصوصياتها وما يتعلق بها من الأحوال كيف لا وقد صرحوا بأنه تعالى عالم بالعلة والعلم
بالعلة

بالعلة يوجب العلم بالمعلول وبهذا ينتفي ذلك التوهم وبهذا ظهر ضعف
ما ذكره الإمام الغزالي من أن قولهم إن الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات
على وجه كونها جزئيات يلزمه أن زيدا لو أطاع الله أو عصاه لم
يكن الله تعالى عالما بما يتجدد من أحواله لأنه لا يعرف زيدا بعينه فإنه
شخص حادث وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله بل
لا يعرف كفر زيد وإسلامه وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقا
كليا لا مخصوصا بالأشخاص ويلزمه أيضا أن يقال تحدى محمد عليه السلام بالنبوة
وهو تعالى لم يعرف أنه تحدى بها وكذا الحال مع كل نبي معين وإنما يعلم
أن من الناس من يتحدى بالنبوة وأن صفته أولئك كذا وكذا وأما النبي
بشخصه فلا يعرفه فإن ذلك يعرف بالحس والأحوال الصادرة منه
لا يعرفها لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب
إدراكها على اختلافها تغيرا فيلزم منه استئصال الشرائع بالكلية هذا
ما ذكره الإمام ووجه ضعفه أنهم لم ينكروا علمه تعالى بالجزئيات حتى يقولون
إنه تعالى وإن لم يعرف الجزئيات على نحو علمنا بها بحواسنا وتخيلنا
إلا أنه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج إلا عليه دون
ما عداه وبهذا القدر يحصل التمييز بين الأشخاص وكذا يعلم أحواله
وأفعاله على وجه يتميز به كل منها عن الآخر وأوقاتها المعينة إلا أنه لما لم يكن
بالنسبة إليه تعالى ماض ولا حال ولا مستقبل لم يعلم أن بعضها واقع الآن وبعضها
في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الزمان باعتبار
ذاته وصفاته فإن من كان قديما وعلمه أزليا محيطا بالزمان غير مختص بجزء
معين منه لا يتصور في حقه حال وماض ومستقبل بل يعلم كلا من الأشخاص وأحوالها بحسب تميزها عنده

كل منهما عن الآخر وبهذا القدر من التميز كافية في اجراء احكام الشرايع ولا يستحقون
التكفير لانهم لم يقولوا بعدم علمه تعالى بالجزئيات بل غاية قولهم انه يعلم
الجزئيات لا كعلمنا بها فانا نعلمها بطريق التخيل والجزئية وانه تعالى يعلمها
بطريق التعقل والكلية ولا يلزم منه ان لا يكون الجزئيات معلومة
له تعالى فالاختلاف بين علمنا بالجزئيات وبين علمه تعالى بها في الادراك
لا في المدرك فان علمه تعالى بها بطريق التعقل والكلي وعلمنا بها بطريق التخيل
والجزئي فان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم
لكن باعتبار العلم على التحقيق فان قيل انه قد اشتهر بينهم ان الجزئي
يغاير الكلي مفهوما لان التشخص الذي هو جزء حقيقي لا نوع له داخل في قوام
الشخص وانه تعالى لا يدرك الا بالآلات الجسمانية فكذا التشخص فكيف
يكون العلم المتعلق به كليا غير آلي اجيب بان كون هذا مذهبهم
ممنوع لانهم لا يقولون ان في الشخص امرا داخلا في قوامه يسمى بالتشخص
بل كل شخص يمتاز عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية او
بوجوده الخاص له وكل من هذه العوارض والوجود الخاص
ذو ماهية كلية عندهم وليس عندهم جزء حقيقي لا نوع له كيف
وقد صرح العلامة الدواني في حاشية التجريد ان القول بان التشخص
شخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات
في المقولات العشرة فليس في الممكنات عندهم تشخص لا يكون له حقيقة
نوعية من هذه العشرة فمع هذا لا تغاير بين الجزئي والكلي مفهوما الا
بحسب العوارض الخارجية او الوجود الخاص فعلمنا به مع قطع النظر عن
العوارض الخارجية كلي ومع تلك العوارض جزئي وكذا علمنا بتلك العوارض نفسها
كلي

كلي مع قطع النظر عما يعرضها وجزئي مع ما يعرضها من العوارض لان لها
ماهية كلية ايضا وعلمه تعالى بها كلي دائما عندهم والحاصل ان الممكنات
كلها سواء كانت عوارض او موضوعات ذوات ماهية كلية فانها
جواهر واعراض داخلة في واحد من المقولات العشرة فمتى ادرك
شيء منها بطريق التعقل كان كليا باعتباره وان ادرك بالآلات الجسمانية
كان جزئيا باعتبار هذا الادراك وليس الكلية والجزئية باعتبار امر في
الاشياء داخلا في قوامها ليتميز الكلي به بل الحق ان في الادراك يتعلق
بشيء واحد بالذات فلا تغاير بين الكلي والجزئي بالذات بل بالاعتبار
فانه تعالى يدركها بطريق التعقل دائما ونحن ندركها تارة بطريق التعقل
فيكون كليا وتارة بطريق التخيل والاحساس فيكون جزئيا فعلى هذا
لا يجوز تكفيرهم فان ما نقل عنهم ان الله تعالى يدرك الاشياء بالتخيل
الذي هو نقص في حقه تعالى لادراك الجزئيات مطلقا اقول لا يخفى عليك
ان هذا الجواب انما يتمشى على تقدير انحصار المقولات في تلك العشرة ولكن دعوى
الحصر فيها ممنوع اذ لا دليل لهم عليه غايته الاستقراء الناقص وهو لا يفيد
اليقين ولو سلم يجوز ان يكون التشخص في تلك المقولات مع الممكنات
المندرجة تحت ماهية كلية ولا يلزم منه ان لا يكون شيء من جملة الممكنات
غير داخلة تحت ماهية كلية خارجة عن تلك المقولات العشرة ثم لا يخفى
عليك انه قد تقرر في محله ان العلم الكلي لا يكفي في صدور المعلول عن
الفاعل لعدم انبعاث الشوق منه اليه بل لا بد له من علم جزئي فكيف يصح
القول بانه تعالى يعلم جميع الممكنات بطريق الكلي والجواب عنه بوجهين احدهما
ان ما قرروه على مذهب المتكلمين القائلين بان صدور العالم عنه تعالى بطريق الاختيار لان

لان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على العلم الجزئي واما الفاعل الموجب
بالذات كما هو مذهب الحكماء فلا يتوقف فعله على العلم الجزئي بل يكفيه
العلم الكلي لعله وثانيهما ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالعقول
العشرة [illegible] عندهم وغيرها كالشمس يصح صدوره عن علم كلي فاذا
صح صدور ما لا مثل له من نوعه عن علم كلي صح صدور كل معلول عنه ايضا
من غير حاجة الى علم جزئي موجبا كان او مختارا لان كل شخص مع
عوارضه المشخصة له اذا تعقل بكنهه حتى يصير مجموع العارض
والمعروض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد مما لا مثل له في نوعه فيصح صدوره
عن علم كلي وفيه بحث لان كون الاعراض الخارجية مشخصة للاشخاص
ممنوع اما اولا فلانا لو فرضنا تبدل جميع الاعراض القائمة بنطفة
متعلقة من الشخص مثلا كان شخصها باقيا ما لم يتبدل جوهرها فلو كان
الاعراض مشخصة لما بقي بعد تبدلها واما ثانيا فلان الاعراض محتاجة
في تشخصها الى الموضوع فلو كان تشخص الموضوع بالاعراض لزم الدور
واما ثالثا فلان تلك العوارض ما لم تتشخص لم تشخص فاذا كان تشخصه
بعوارض اخرى قائمة بها بناء على قولهم المذكور لزم التسلسل في العوارض
المتشخصة وقيام العرض بالعرض وكلاهما باطلان والقول بان
تلك العوارض من الامور الاعتبارية التي يجوز فيها التسلسل وقيامها
بعوارض اخرى باطل لان الامور المعدومة لا يصلح مشخصا للموجود
لما رجح هذا وههنا اقوال اخر باطلة لا يليق بهذا المختصر ذكرها من يريد
لان نسبة القدرة الى الضدين ونسبة الضدين الى الاوقات سواء
فلابد لتخصيص احد الضدين بالوقوع وبالوقت المعين من مخصص والا لزم

الرجح

الترجيح بلا مرجح وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها الى
الكل ولا العلم لانه تابع لوقوع المعلوم في وقت معين لكونه
ظلاله وحكاية عنه فيكون متأخرا عنه فلا يكون مرجحا له والا لزم
الدور كذا في المواقف وفيه نظر لانه انما يستقيم على كون علم
الله تعالى انفعاليا وليس كذلك بل هو فعلي على رأي الحكماء
وليس بفعلي ولا انفعالي على رأي المتكلمين على ما سيأتي بيانه
فالاولى ان يقول ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا بالمعنى المذكور
بل بمعنى انه يعلم الكل في الازل ان ممكنا فيعلمه ممكنا وان ممتنعا
فيعلمه ممتنعا وليس في علمه ماض ولا مستقبل ولا حال ولا مصلحة
ولا مفسدة بل كلها بالنسبة الى علمه تعالى سواء فلا يصلح مرجحا
ولا صفة اخرى من الحيوة والسمع والبصر والكلام وهو ظاهر
فيكون امرا اخر وهي الارادة فيكون مرجحا الا ان ثبوت المبدأ
دليل على ثبوت المشتق فان قيل ان الارادة ان كانت
نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء مثل القدرة
فلابد لتخصيصها من مخصص مغاير للعلم والقدرة لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل في المخصصات وان لم يكن
نسبتها على السواء بل كان تعلقها باحد الطرفين لذاتها يلزم الايجاب
قلنا ان نسبتها على السواء ولزوم الترجيح بلا مرجح ممنوع بل اللازم
ترجيح القادر المختار وذا ليس بمحال والمحال هو الاول ولو سلم
ان نسبتها ليست على السواء بل كان تعلقها باحد الطرفين لذاتها لكن اللازم
هو الوجوب بالاختيار لا الوجوب بالذات والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار

بل لحقيقة فليس بمحال فان قيل لو ارادة احد الضدين اما مغايرة للارادة
المتعلقة بالضد الآخر اولا فان كانت مغايرة لها وكانت كل واحدة منها
متعلقة لذاتها باحدهما على التعيين احتيج ان يقال اذا لزم احدى
الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالضد
الآخر ابدا لا يعني الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك
واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها في ذاته تعالى وهو محال
وان لم يكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا
وتارة بذاك الضد فان كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور
تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكرتم من ان الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل لا في القدرة بمعنى صحة الفعل وتركه وهو المتنازع فيها
قلنا لا شك في متانة هذا ولا محيص عنه الا بان يقال ان مقتضى
ذات الارادة هو التعلق باحد الضدين لا على التعيين واما
تعيين احد الطرفين بعينه فليس لاقتضاء ذات الارادة
حتى يلزم الايجاب الذاتي ولا لمرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات
بل لكونه فاعلا مختارا اختار اي طرف شاء فلا ايجاب بالذات
بالنسبة الى تعيين احد الطرفين بل الايجاب بالاختيار بمعنى صحة
الفعل وتركه بجميع المقدورات لانها لما كانت مخصصة
للقدرة كانت شمولها بحسبها خلافا للمعتزلة فانهم
قالوا انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي على ما سيأتي سميع بصير
بالكتاب والسنة والاجماع ولان ضدهما نقص فيجب تنزيه الله تعالى

عنه

عنه فيتصف بهما لانتفاء نقيضهما متكلم باجماع الانبياء فانهم
يقولون ان الله تعالى امر ونهى واخبر تكذا وكل ذلك من اقسام
الكلام فيكون متكلما فان قيل الاحتجاج بقولهم يتوقف على
صدقهم وصدقهم يتوقف على تصديق الله تعالى لهم وتصديقه تعالى
اخباره عن كونهم صادقا وهذا الخبر كلام خاص له تعالى فاثبات
الكلام بقولهم دور قلنا لا نم ان تصديقه تعالى اياهم كلام بل هو
خلق المعجزة على وفق دعواهم فانه يدل على صدقهم سواء ثبت
له الكلام ام لا بان تكن المعجزة من جنس الكلام كالقرآن الذي يعلم ولا كونه
معجزة مما يعلم به صدق الدعوى او لم يثبت كما اذا كانت المعجزة من باب
او على ما في المواقف فظهر منه ان ثبوت الشرع والاحتجاج بقول
النبي عم لا يتوقف على معرفة كونه تعالى متكلما بمجرد العقل بل انما يتوقف
على معرفة صدق النبي عم بالمعجزة وعلى معرفة الصانع تعالى على ما ذكرناه في المقدمة

فصل لما فرغ عن بيان ما علم ثبوته له تعالى بالضرورة
من السلوب والمشتقات شرع في بيان الصفات الثبوتية له تعالى
فقال له تعالى صفات قديمة الخ لو كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى
وهو باطل قائمة بذاته اذ لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به خلافا
للمعتزلة في الكلام كما سيأتي زائدة على ذاته خلافا للحكماء والمعتزلة
فانهم مع اثباتهم المشتقات المذكورة قالوا ليس له تعالى صفات
زائدة على ذاته بل هي عين ذاته لكن لا على معنى ان هناك ذاتا وصفة
وهما متحدان كما تخيله بادي النظر كلامهم لانه بين البطلان لا يصلح
محلا للنزاع بين العقلاء اذ كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته

مغايرة لصاحبه بل على معنى ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات
وصفة معا مثلا ان ذاتنا غير كافية في انكشاف الاشياء علينا بل
نحتاج في انكشافها الى صفة العلم القائم بنا بخلاف ذاته تعالى فانه
لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهوره عليه الى صفة تقوم بذاته
بل المفهومات باسرها منكشفة له لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم لا غير وكذا الحال في سائر صفاته وحاصل قولهم هذا نفي
الصفات مع حصول نتائجها واستدل الحكماء بوجوه الاول انه لو كان
لواجب الوجود صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت ممكنة لاحتياجها
الى الذات فلابد لها من علة لان كل ممكن لابد له من علة فعلتها اما ذات
الواجب او غيره فان كان الاول لزم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه
قابلا للصفة وفاعلا لها معا وصدور امور متكثرة عن الواحد من جميع الوجوه
وكلاهما محالان على ما سيأتي وان كان الثاني لزم احتياج الواجب
في صفاته الى غيره وهو ينافي الوجوب والجواب بانا لا نسلم احتياجها الى علة لان
غاية ما يستلزم احتياجها الى موصوفها هو الامكان ولا يلزم منه الاحتياج
الى العلة لان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث لا الامكان وصفات
الله تعالى قديمة لا حادثة ولو سلم احتياجها الى العلة بناء على ان علة الاحتياج
الى العلة هو الامكان لان من يقول ان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث
ينفي الممكن القديم وبعد ثبوت الممكن القديم على ما هو الفرض يمنع احتياجه
الى العلة لعدم حدوثه مكابرة لكن لا نسلم ان علتها لا يجوز ان يكون غير ذات
الواجب واستحالة احتياج الواجب في صفته الى غيره ممنوع فان الدليل قام
الا على وجود موجود مستغن في ذاته وفي وجوده عن غيره واما استغناؤه في عدم احتياجه

في صفاته

في صفاته الى الشيء او فلم يقم عليه حجة نعم لو لزم من احتياجه في صفاته الى غيره
احتياجه في ذاته ووجوده الى غيره لثبت استحالة احتياجه في صفاته الى غيره
لكن هذه الملازمة ممنوعة وانما يلزم هذا ان لو كان ذاته محتاجا في وجوده
الى تلك الصفات المحتاجة الى غيره لكن ذاته مستغن في وجوده عن تلك
الصفات ولو سلم ان علتها لا يجوز ان يكون غير الذات بل هي عينها لكن لا نسلم
لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا وفاعلا للصفة وانما يلزم
ذلك ان لو كان الواجب تعالى واحدا من جميع الوجوه وهو ممنوع لانه متصف
بسلوب واضافات كثيرة ولو سلم ذلك لكن لا نسلم استحالة كون الواحد
الحقيقي من جميع الوجوه فاعلا وقابلا للصفة وكونه مصدرا لامور متكثرة
اذ لم يقم على استحالته دليل وما ذكروه مدخول فيه لا يصلح دليلا لان ما عولوا
عليه في اثبات الاول هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة
القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان لا يجتمعان
في محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة واحدة والجواب عنه انهم
ان ارادوا ان الفاعل عند استجماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته
موصوفا بالفاعلية بالفعل وجب وجود المفعول به فكذا القابل
اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه
وان ارادوا ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا
الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه وان اجابوا عنه
بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موجبا للمفعول له
دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء
اصلا ضرورة احتياج المقبول الى الفاعل لامكانه فالفاعل وحده موجب له

والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم
امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال نقول ان قيد
الحيثية قد يراد به بيان الاطلاق وقد يراد به التقييد وقد يراد به التعليل فقولهم
القابل من حيث هو قابل لا يمكن ان يكون مستقلا موجبا لمقبوله ان اريد
فيه لا يراد به المعنى الاول اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن
ان يكون موجبا او لا يمكن وهو المراد بالمعنى الاول فاما ان يراد به المعنى
الثاني او الثالث فان اريد الثاني يكون معناه ان ذات القابل مقيدا
بصفة القابلية يمتنع ان يكون موجبا لمقبوله وهو في محل المنع الا
ان يضاف اليه التجرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيدا بصفة القابلية
والتجرد عن الفاعلية لا يمكن ان يكون موجبا لمقبوله فحينئذ المقدمة المذكورة
مسلمة لكن لا يلزم منه المنافاة بين القابلية والفاعلية وهو محل النزاع
وانما يلزم منافاة التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وان اريد
الثالث فانه اريد به ان صفة القابلية لا يكون سببا لامكان وجوب
المقبول في القابل فمسلم لكن بطلانه ممنوع وانما يلزم المحذور لو كانت
القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل اذ ح يلزم
المنافاة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين لازميهما فيلزم
امتناع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان اريد ان صفة
القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا نسلم ذلك غاية الامر
انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيتها
لامكان وجوب المقبول ان يكون سببا لعدم امكانه حتى يلزم المنافاة بين اللازمين
فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وحده موجب له

والقبول

والقبول وحده ليس بموجب اصلا ان اريد به ان القبول
ليس سببا للوجوب فمسلم لكن لا يلزم ثبوت امتناع الوجوب
فلا يصح ترتب قولهم فلو اجتمعا في شيء واحد لزم امكان الوجوب
وامتناعه وان اريد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب
فهو ممنوع واما ما عولوا عليه في اثبات الثاني فهو ان العلة
الموجدة للمعلول لا بد ان يكون موجودة قبل ذلك المعلول وان يكون
لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن
اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور
صدوره عنها فاذا كانت العلة واحدة من جميع الوجوه فلا بد
ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات لان المفروض ان لا جهة
في العلة بغير الذات الواحدة التي لا تكثر فيها بوجه فاذا فرض لها
معلول كانت للعلة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست مع غيره اصلا
فلا يمكن ان يكون لها معلول اخر والا لزم ان تكون خصوصيتها التي كانت
بحسب ذاتها مع المعلول الثاني ايضا فلا يكون لها مع شيء من المعلولين
خصوصية ليست لها مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما هذا خلف
فان قيل يجوز ان يكون لها مع كل من المعلولين خصوصية ليست لها مع الاخر
فيكون علة لكل منهما اجيب بان الواحد من جميع الوجوه لا يتصور ان يكون
بحسب ذاتها خصوصيتان لانه ينافي الوحدة من جميع الوجوه قلنا انا
لا نسلم انه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره
بل اللازم ان يكون لها الخصوصية مع كل ما هو معلول لها اذ لولا تلك
الخصوصية لما كان معلولا لها والا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها اولى من غيره

ويبعد رعنه تلك الخصوصية كل ما هو معلول لها الا ان الثاني في وجوده يستند اليها
انه لو كان صفاته تعالى زائدة على ذاته يلزم احتياجه الى صفاته فلا يكون
غنيا مطلقا اذ الغني المطلق ما لا يحتاج الى غير ذاته والجواب عنه
انه ان اريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده
اليها فالملازمة ممنوعة والسند ظاهر وان اريد الاحتياج اليها
في انكشاف الاشياء وامثاله فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع
فان الدليل ما دل الا على وجود موجود مستغن في ذاته ووجوده
عن جميع ما سواه واما احتياجه في انكشاف الاشياء ونحوه مما لا
يتوقف عليه الصفات القائمة به فلم يقم حجة على امتناعه الثالث
ما قرره الامام الغزالي انه لو كان له تعالى صفات زائدة على ذاته فاما ان
يستغني كل منها عن الآخر في وجوده فيلزم تعدد الواجب لذاته وهو محال
او يفتقر كل منها الى الآخر فيلزم ان لا يكون شيء منها واجبا لذاته وهو
خلاف الفرض او يفتقر احدهما الى الآخر دون العكس فيلزم ان يكون المحتاج
الى الآخر معلولا له فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط
اجيب عنه باختيار الشق الثالث ونقول المحتاج هو الصفة ونمنع
لزوم كونها معلولة للذات لان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث
وصفاته تعالى قديمة وفيه نظر لما سبق من ان القائلين ان علة الاحتياج الى
العلة هو الحدوث ينفون الممكن القديم واستدل المعتزلة بوجهين
احدهما الاول ان اثبات القدماء المتغايرة كفر وقد كفرت النصارى باثبات
قدماء ثلاث فكيف حال من اثبت قدماء ثمانية قلنا ان النصارى اثبتوا
ذواتا قديمة متغايرة الا انهم تحاشوا عن اطلاق الذات عليها فاطلقوا عليها

صفات

صفات ثلاثة وجود وحيوة وعلم لانهم قالوا ان اقنوم العلم انتقل الى بدن
عيسى عم والانتقال انما يتصور في الذات دون الصفات وايضا
ان معنى الاقنوم هو الاصل ونحن اثبتنا ذاتا واحدة قديمة وصفات
قدماء قائمة بتلك الذات ولا كفر فيه اذ لا يلزم منه تعدد الواجب لذاته
المنافي للتوحيد والثاني ان صفته تعالى صفة كمال فلو كانت غير ذاته
يلزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو باطل قلنا ان المحال هو
استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره
واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول فان قيل انها لو كانت غيره
فاستنادها الى ذاته اما بطريق القدرة والاختيار فيلزم التسلسل
في صفاته لان ننقل الكلام الى تلك القدرة ويلزم حدوث صفاته تعالى
ايضا لان اثر القدرة حادث واما بطريق الايجاب لذاته فيلزم
ان لا يكون الايجاب نقصا له تعالى جاز ان يتصف بالايجاب ايضا
بالقياس الى بعض مصنوعاته قلنا ان صفاته كما انها تقتضيها ذاته بعينه
كمال فيستند اليه بطريق الايجاب واما مصنوعاته فليست كذلك بل نقص
فايجابه نقص ايضا فيستند اليه بطريق الاختيار فقولهم الله تعالى فاعل
بالاختيار بالنسبة الى مصنوعاته لا بالنسبة الى صفاته وكذا قولهم كل ممكن
حادث بالنسبة الى المصنوعات لا الى الصفات لا هو اى ليست عين الذات
خلافا للحكماء والمعتزلة كما عرفت ولا غيره خلافا لجمهور المتكلمين
فانهم قالوا انها غير الذات واستدلوا عليه بان معنى العالم مثلا
في اللغة من قام به العلم وان علة كون الشيء عالما ويشترط صدق المشتق
على شيء ثبوت ماخذ الاشتقاق في الشاهد فكذا في الغائب لان الحد والعلة والشرط

لا يختلف في ان هذه والغائب فثبوت المشتقات يستدعي ثبوت ماخذها
فيكون غير المثبت له والجواب عنه ان هذا قياس الغائب على الشاهد مع
الفارق اذ الاثر اي القدرة قد تزول وتزداد وتنقص ولا تكون
مؤثرة اصلا عند الاشعري في الشاهد بخلاف ذلك كله في الغائب فانها
لا تزال ولا تنقص ولا تزداد وتؤثر والآثار ان حد العالم مثلا من قام
به العلم في الشاهد من قام به العالمية اي ينكشف عليه العلم مطلقا
سواء قام به العلم او لا وهو الذي يعبر عنه في الفارسية بدانا وكذا
العلة والشرط في الشاهد هي العالمية لا العلم فثبوت المشتقات
لم يكن دليلا على ثبوت المشتق منه وهو العلم ونحوه وانما يكون
دليلا على ثبوت العالمية والقادرية التي هي من قبيل الاحوال التي
هي من الامور الاعتبارية ولو سلم ذلك فان اريد بثبوت العلم
ثبوته في الخارج فهو منتقض بالواجب والموجود لان الوجوب
والوجود عين الذات وان اريد مجرد اتصاف الذات به فلا يتم
بذلك غرضهم لان ذلك انما يقتضي ثبوته لموصوفه وثبوت الشيء
للشيء انما يقتضي ثبوته في نفسه اعم من ان يكون في الخارج او بحسب الاعتبار
واستدل اصحابنا على عدم العينية بان القول بالعينية انما يفضي
الى نفي الصفات كما قال به الحكماء او الاختلاف بداهة العقل لان
الاتحاد اما بعد وجود الصفات في الخارج ثم اتحدت مع الذات
فهو الامر الثاني او بدون وجودها في الخارج مستقلا فهو الامر الاول وكلاهما
باطلان وعلى عدم الغيرية بوجهين الاول ان الشرع والعرف واللغة
يشهد كل منها ان الصفة مع الموصوف وكذا الجزء مع الكل ليسا غيرين فانك

اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان فيها زيد العالم فقد صدقت ولو كانت
الصفة والجزء غير الموصوف والكل لكنت كاذبا وكذا اذا
قلت ليس عندي غير العشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة ولو كان الجزء
غير الكل لما كان كذلك واجيب عنه بان المراد به غير زيد من افراد
نوعه والا لزم ان لا يكون ثوب زيد وامتعة البيت غير زيد وهو
بين البطلان وكذا المراد بغير العشرة عدد فوق العشرة
بشهادة العرف والثاني ان معنى الغيرين على ما فسره الاشعري
موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر ويقرب منه
ما نقله الجوزجاني عن ابي منصور الماتريدي ما يصح انفكاك
احدهما عن الآخر في الخارج وهذا لا يصدق على صفاته تعالى وذاته
فلا يكونان غيرين واجيب عنه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين
كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود
الآخر لان القدم ينافي العدم ويرد بعدم تحقق ذلك عند
المتكلمين ومادة النقض لابد وان يكون محققا في مثل هذا
الموضع لان الناقض مدع فلا يكفيه الفرض ولو سلم ذلك
لكن لا نسلم عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر وقولهم
القدم ينافي العدم ممنوع اذ يجوز ان يكون بقاء القديم
موقوفا على عدم حدوث مانع او زوال شرط فيحدث المانع
او يزول الشرط فينعدم القديم ولو سلم ذلك ايضا فالمراد
جواز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة اللزوم بينهما
وهذا المعنى صادق على الجسمين القديمين لان عدم جواز عدم احدهما

مع وجود الاخر انما هو لعدمها العلاقة اللزوم بينهما فلا نقض بهما
لكن في كون هذا المعنى مرادا في تعريف الغيرين نظر لانه يستلزم ان يكون
اللزوم منافيا للغيرية بين اللازم والملزوم فيلزم ان لا يكون
اللوازم مع ملزوماتها غيرين ويكون الجسمان القديمان غيرين
باعتبار انتفاء اللزوم بينهما وان لا يكونا غيرين باعتبار قدمهما ولهذا
عدل جمهور الاشاعرة عن تعريف الاشعري الى قولهم هو موجودان
جاز انفكاكهما في حيز او عدم والجسمان القديمان جاز انفكاك احدهما
عن الاخر في الحيز اذ يجوز ان يتحيز احدهما في حيز بدون الاخر ضرورة
امتناع تداخل احدهما في الاخر واحترز بقيد الوجود عن العدميين
وعن العدم والوجود بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية
وبقيد جواز الانفكاك عن الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل
لعدم جواز الانفكاك بينهما واورد عليه بانه ان اريد جواز الانفكاك
من الجانبين انتقض بالباري مع العالم لامتناع عدم الباري وتحيزه
وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف
بدون الصفة جائز فيلزم ان يكونا غيرين واجيب عنه بان المراد
جواز الانفكاك من الجانبين ولو في التعقل بان يتعقل وجود كل منهما
بدون الاخر ونعقل وجود العالم بدون وجود الباري بمعنى لانا
نتصور العالم ثم نطلب البرهان على وجود الصانع ولا يجوز ذلك في الصفة
والجزء بالنسبة الى الموصوف والكل ولا يخفى عليك ان هذا الجواب انما
يستقيم لو لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة له
اذ لا يجوز ان يقال يتعقل الباري معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك

الا

الا اذا اخذ كون التعقل اعم من المطابق وغير المطابق وح يلزم
ان يكون الصفة والجزء مغايرا للموصوف والكل لجواز ان يتعقل
كل منهما بدون الاخر ولو غير مطابق ولهذا عرف مشايخ الماتريدية
الغيرين بانهما موجودان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر ولو
في التعقل فلا يرد الباري مع العالم لامكان انفكاكهما في التعقل
كما عرفت اقول فيه ايضا نظر لان المراد بتعقل احدهما بدون الاخر
تجويز العقل وجود احدهما بدون الاخر والعقل لا يجوز وجود العالم
بدون الصانع ولو عمم التعقل بحيث يشمل المطابق وغيره لزم التغاير
بين الصفة والموصوف والجزء والكل بعين ما ذكرناه فالاوجه ان يوجه
تعريف الاشعري بان يراد منه جواز عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء
علاقة اللزوم فلا يرد النقض بالجسمين القديمين وقولهم يلزم ان
لا يكون اللوازم مع ملزوماتها غيرين مسلم وبطلان اللازم ممنوع
لجواز كونهما لا هو ولا غيره ايضا كيف وقد قالوا ان مذهبهم
ان الصفة مطلقا قديما او حادثا لازما او مفارقا لا هو ولا غيره
نعم قال بعضهم ان عدم الغيرية عندهم في الصفة القديمة بخلاف الحادثة فانها
غير بالاتفاق لكن المشهور هو التعميم وكذا الحال في قولهم ويلزم ان
يكون الجسمان القديمان اه وللقائل ان يقول ان عدم صدق التعريف
المذكور على الصفة مع الموصوف لا يستلزم ان لا يكونا غيرين لجواز
نقض التعريف بهما جمعا اللهم الا ان يقال انه ليس المراد الاستدلال
بعدم صدق التعريف على عدم الغيرية بل المراد انه لما لم يوجد دليل على
غيريتهما ولم يصدق عليهما تعريف الغيرين حكما بعدم غيريتهما بناء على ان ما لا دليل

على وجوده بحسب نفسه واعلم ان مرادهم لا هو بحسب المفهوم والذات معا
ولا غيره بمعنى عدم الانفكاك على ما عرفت واما ما قاله صاحب المواقف
من ان مرادهم لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران
مفهوما متحدان هوية كما في سائر صور الحمل انتهى ففيه نظر لان النزاع
في المشتق منه كالعلم والقدرة لا في المشتقات كالعالم والقادر
لانهم متفقون في اطلاق المشتقات عليه بحمل هو هو وما ذكره قياسا
على سائر صور الحمل انما يجري في المشتقات فلا يكون ذلك في شيء
من محل النزاع ومنها اي الصفات الازلية الثابتة بذاته تعالى العلم وهو
صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تنكشف بها المعلومات له تعالى وهو واحدة في نفسها
وتتعدد باعتبار تعلقها بالمعلومات فان كان المعلوم قديما يكون تعلقها
ايضا قديما كتعلقها بذاته وصفاته وسائر الاعدام الازلية وان
كان المعلوم حادثا يكون تعلقها ايضا حادثا كتعلقها بوجود الحوادث
وقت حدوثها بانه وجد فان قيل لو كان تعلقها بوجود الممكنات
حادثا لزم ان لا يكون الله تعالى عالما بالممكنات قبل حدوثها تعالى الله عن ذلك
قلنا ان اريد انه يلزم ان لا يكون الله عالما بوجود الممكنات قبل حدوثها
فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع بل الامر كذلك لان علمه تعالى
انما يتعلق بوجود الممكنات وقت حدوثها واما قبل حدوثها فيتعلق بعدمها
في الازل لان عدمها ابدي على وجوده ازلي وهذا تحقيق معنى قولهم
ان علمه تعالى يتعلق في الازل بوجود الممكنات فيما لا يزال بانها ستوجد فالتعلق
قديم والمتعلق حادث لان تعلقه في الازل بانها ستوجد يستلزم التعلق
بعدمها في الازل لان شرط التعلق بانها ستوجد عدم وجود المتعلق حين التعلق وان اريد

رد على صاحب المواقف

في العلم

انه

انه يلزم ان لا يكون الله تعالى عالما بالممكنات قبل حدوثها اصلا بمعنى
لا يتعلق علمه لا بعدمها ولا بوجودها فالملازمة ممنوعة لانه قد تعلق علمه
في الازل بعدمها الازلي وهذا هو العلم بالممكنات على ما هي عليه لانه لا يمكن
ان يتعلق علمه بوجود الممكنات وقت عدمها لانه جهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا
والحاصل انه تعالى يعلم الممكنات قبل حدوثها بانها معدومة وحين حدوثها
بانها موجودة وكذا العلم بالممكنات فتعلق علمه بعدمها قبل حدوثها ازلي
وبوجودها وقت حدوثها حادث لا يزالي واما تعلقه في الازل بانها ستوجد
فتعلق ازلي ايضا بالممكنات ليس بمعنى تعلقه بعدمها ولا بوجودها بل تعلق علم
لها واما استلزامه التعلق بعدمها فلما مر من ان شرط التعلق بانها ستوجد
عدم وجود المتعلق واما استلزامه التعلق بوجودها وقت حدوثها
فلان ستوجد حكم الاخبار بوجوده في وقت من الاوقات المستقبلة
فلا يتخلف عنه بل يوجد فيه ومنها قالوا ان علمه تعالى بالممكنات فعلي وهو
ان يكون سببا للوجود الخارجي كما اذا نتصور امرا ثم نشاهده
ثم نوجده على ما تصورناه بخلاف العلم الانفعالي فانه مستفاد من الوجود
الخارجي كما اذا شاهدنا امرا ثم نتصوره وهو لا يتصور في حقه تعالى ومرادهم
بالسببية هنا هو السبب البعيد لا السبب المؤثر القريب لان المؤثر القريب
في وجود الممكنات هو الذات بذاته عند الحكماء والقدرة عند الاشعري والتكوين
عند الماتريدي لكن التأثير مشروط بسبق تعلق العلم عندهم بالاتفاق
فصار سببا بعيدا فان قيل ان تأثير الذات بذاته بالايجاب لا يقتضي سبق العلم
قلنا نعم لكن مرادهم بالايجاب ليس كايجاب المجبور بل على ما سبق وهو المانع لسبق العلم
على التأثير هذا ما ظهر لي في تحقيق تعلق علمه تعالى وقال بعض المحققين ان تعلق علمه تعالى بالممكنات

حادث اذ لو كان ازليا لزم قدم الممكنات لان تعلق علمه بالاشياء
المحض محال فلا بد لها من وجود ازلي يتعلق به علمه تعالى لكن اللازم باطل فيكون
تعلقه حادثا واجيب عنه بان الوجود الازلي للممكنات الذي يتعلق
علمه تعالى في الازل عبارة عن علمه بها في الازل فهو عين علمه تعالى وما ثبت
حدوثه هو الوجود الخارجي لها فبالازل لا الوجود العلمي الازلي لانه قديم
قائم بذاته تعالى لكونه عين علمه بالممكنات فلا يلزم من وجود الحوادث في علمه في الازل
قدم ما ثبت حدوثه وهو المحال ورد بانه اذا كان وجود الحوادث في علمه تعالى
في الازل عبارة عن علمه تعالى بها في الازل لزم تكثر الصفات الحقيقية
القائمة بذاته تعالى بل عدم تناهيها وهذا التكثير للقدماء جدا وهو باطل ووقع
بانا لا نسلم بطلانه لان ما ثبت بالبرهان ذات واحدة قديمة متصفة
بصفات كاملة واما عدم تكثر الصفات فلم يقم عليه برهان ولو سلم ذلك فلا نسلم لزوم
التكثر في صفاته تعالى لان الله تعالى انما يعلم الحوادث في الازل بعلم بسيط
اجمالي هو مبدأ الكل موجود في علمه بوجود واحد بسيط هو عين علمه
الاجمالي البسيط فلا يلزم تكثر الصفات اصلا واعترض عليه بان
صدور الحوادث عنه تعالى بالاختيار عند المتكلمين والفاعل بالاختيار
لا يكفيه العلم الكلي الاجمالي في صدور المعلول عنه بل لا بد ان يعلم كل معلول
بخصوصه فيلزم ان يكون لكل معلول وجود ازلي في علم الله تعالى فيتكثر
الصفات قطعا واجيب عنه بانه ليس المراد بالعلم الاجمالي البسيط
الذي هو عين وجود الممكنات في الازل العلم الكلي للممكنات بل المراد
كون العلم واحدا والمعلوم متعددا بان يحصل الكل عنده دفعة واحدة بصورة
واحدة متناهية عن صور الاشياء متميزة مفصلة الى ما عند الحكماء والتفصيل هو علم الفعل
لجميع

لجميع الممكنات لا بالقوة على ما توهم فيكفي في صدور ما عن المختار ورد
بان ذلك الوجود العلمي الاجمالي البسيط صادر عن الواجب بالاختيار
فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم بعينها فيلزم ان يكون موجودا قبل
هذا الوجود في علم الله تعالى وينقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل
الوجودات او ينتهي الى وجود لا يحتاج صدوره عن الواجب وكلاهما باطلان
اما الاول فظاهر واما الثاني فلمنافاته كون الفاعل مختارا ودفع
بان ذلك الوجود الاجمالي لما كان عين علمه تعالى لم يكن لهذا الرد وجه لان
صفاته تعالى مستندة الى ذاته بالايجاب فلما لم يكن عين صفاته من وجود
الحوادث مستندا اليه بالايجاب فلا يلزم ان يكون مسبوقا بوجود اخر في هذا
القول بحث لان حاصله ان الوجود الاجمالي الازلي للممكنات لما كان
عين علمه تعالى في الازل على التفسير المذكور يلزم تعلق الشيء بنفسه والقول
ويمكن الجواب عنه ان ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار
فانه من حيث انه مبدأ للانكشاف والتفصيل عين علمه ومن حيث انطباقه
على الممكنات الخارجية غيره ثم لا يخفى عليك ان كون الممكنات
موجودة في علم الله تعالى في الازل بوجود اجمالي وكون هذا الوجود
عين علمه تعالى يستقيم على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات
على الذات اذ حينئذ لا يلزم ان يكون وجود الممكنات عين ذاته تعالى بل عين
صفته الزائدة على ذاته ولا محذور فيه واما على مذهب الحكماء القائلين
بان علمه تعالى عين ذاته فقد قالوا انه يمتنع القول بكون وجود الممكنات
في علمه عين علمه الذي هو عين ذاته اذ حينئذ يلزم اما كون ذاته تعالى شبحا للممكنات
بناء على القول ان العلم عبارة عن حصول شبح المعلوم عند المدرك او كون ذاته

متحدا مع الممكنات في الحقيقة بناء على ان العلم عبارة عن حصول حقيقة
المعلوم عند المدرك وكلاهما باطلان بل قالوا ان الممكنات الموجودة
في علمه تعالى في الازل اما قائمة بانفسها كالمثل الافلاطونية او قائمة
بذاته تعالى وليست عين ذاته والشيخ ذكره في الشفاء مرددا بين هذين
الاحتمالين وقال لا نتجاوز نحن عن هذين الاحتمالين ولم يعين
الى اي الاحتمالين حق اقول لما كان الوجود الاجمالي للممكنات عبارة
عن علمه تعالى بها في الازل علما بسيطا فلم لا يجوز ان يكون ذلك الوجود
عين علمه الذي هو عين ذاته عندهم وما ذكروه من المحالين اعني
لزوم تكثر ذاته بتكثر الممكنات او تحدها معها ممنوع وانما يلزم ذلك ان
لو كان الوجود الاجمالي عبارة عن شبحها او عن حقيقتها وليس كذلك
ثم اقول كل من الاحتمالين المذكورين باطل اما الاول فلما بين في محله
من بطلان المثل الافلاطونية واما الثاني فلانه لما امتنع كونه عين
علمه تعالى كما ترى لم يكن صفاته تعالى فلا يجوز قيامه بذاته تعالى لان القيام
بها يقتضي الاتصاف بالقائم واما على مذهب المتكلمين فلما كان
ذلك الوجود عين علمه تعالى وعلمه قائم بذاته عندهم كان ذلك الوجود
ايضا قائما بذاته تعالى بلا لزوم تكثر في ذاته واعلم انهم اختلفوا في علمه تعالى
بالممكنات انه حصولي اي بحصول صورة منها عنده او حضوري
اي بحضور المعلوم بنفسه عنده بلا انتزاع صورة منه والذي عليه
المحققون انه حضوري كعلمه بذاته فان ذاته بذاته حاضر عنده يعني ان
ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار قيد زائد عليه عالم وباعتبار قيد
تعلق الانكشاف به معلوم وهذا التغاير كاف في كون ذاته تعالى عالما ومعلوما

علمه تعالى بالممكنات هل هو حصولي او حضوري

فاذا

فاذا كان علمه بذاته حضوريا فكذا علمه بالممكنات حضوري ايضا بمعنى
ان علمه بالممكنات مندرج في علمه بذاته من غير انتزاع صورة منها لانه
يعلم ذاته بذاته علما يتبع علمه من احواله وصفاته ومن جملة احواله كونه
علة ومبدءا للممكنات فيتضمن علمه تعالى بذاته علمه بها واعترض عليه العلامة
الدواني بان الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور المتباينين لا ينطوي
في حضور الاخر ولو فرض بينهما نسبة كانت من العلية وغيرها كيف
ولو صح ما ذكروه من تضمنه الانطواء لكفى ان يقال من جملة احوال ذاته تعالى
كونه مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته بذاته علما يتبع علمه من احواله
ومن جملة احواله كونه مغايرا للممكنات فيتضمن علمه بذاته علمه بالممكنات
والحال ان العلم باحد المتغايرين لا ينطوي العلم بالمغاير الاخر فالاوجه
في بيان كون علمه بالممكنات حضوريا ان يقال ان الممكنات باسرها
معلومة له تعالى لذواتها من غير انتزاع صورة ومن غير انطواء علمه بذاته علمه بها
بل ذوات الممكنات بانفسها موجودة في علمه في الازل بوجود اجمالي
على ما سبق بيانه وهي باعتبار وجودها الاجمالي عين علمه تعالى ومتقدمة
عليها باعتبار كونها موجودات بالوجود الخارجي وهي بالاعتبار الاول
مستندة اليه تعالى بالايجاب وبالاعتبار الثاني بالاختيار قال المحقق
الطوسي في شرح الاشارات في تحقيق كون علمه تعالى بالممكنات حضوريا العاقل
كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو
كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عنه من الممكنات الى صورة اخرى غير
صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر ذلك من نفسك انك اذا عقلت
شيئا بصورة تتصورها وتستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك بل بمشاركة

ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تحتاج في ادراك تلك الصورة
الى صورة اخرى بل كما تدرك ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تدركها
ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته
من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط
في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك من غير انتزاع صورة مع انك لست
بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة
لك الذي هو شرط في تعقلك تلك الصورة حتى لو امكن حصول
تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول
فيك فاحتيج اليه بالعرض لا بالذات ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله في كونه كذلك
فاذا لم تحتج القابل في ادراك تلك الصورة الى صورة اخرى فالفاعل
اولى بعدم الاحتياج اليها فاذن المعلولات الذاتية للعاقل
الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون
هي حالة فيه واذا تقدم لك هذا فاقول قد علمت ان الواجب تعالى عاقل
لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار
المعتبرين بان ذاته عاقل باعتبار ومعقول باعتبار كما مر وحكمت ايضا
ان ادراكه ذاته علة لادراكه لمعلوله الاول لان ادراك ذاته عين
ذاته وذاته علة لذات المعلول الاول فيكون ادراك ذاته علة لادراكه
لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وادراكه لذاته شيئا

واحدا

واحدا في الوجود من غير تغاير ذاتي فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني ذات
المعلول الاول وعقل الواجب اياه شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
يقتضي كون احدهما اعني ذات المعلول الاول مباينا للواجب تعالى والاخر
اعني عقل الواجب تعالى اياه متقررا في الواجب تعالى وكما حكمت بكون التغاير
في العلتين اعتبارا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن
وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه من غير احتياج
الى صورة مستأنفة تحل في ذات الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها من الامور المعدومات لحصول صورها
فيها وهي تعقل الواجب تعالى ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب تعالى
كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب تعالى يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الصور والجواهر وكذلك الوجود
على ما هو عليه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال
من المحالات التي ذكروها في تحقيق كيفية علمه بالممكنات من كون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد ومن كون الواجب تعالى محلا لمعلولاته
المتكثرة جدا الى غير ذلك انتهى واعترض عليه من وجوه الاول ان ما ذكره
[illegible] ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة آه ممنوع
فان الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات
مع جميع صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنها فلا يحتاج الى صورة
غير صورة ذاته بخلاف المعلول الاول فانه ليس من صفات الواجب حتى يلزم
حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضور المعلول الاول عند نفسه ايضا

فيلزم من ادراك الواجب لذاته مستلزما لادراك المعلول الاول فكان قياس
ادراك ما صدر عنه على ادراك ذاته قياسا مع الفارق الثاني فلان
المعلول الاول وان لم يكن من صفات الواجب لكنه صادر عنه فيجوز
ان يكون حاضرا عنده فلئن احضار الشيء لا يستلزم حضور الصادر
عند المصدر وانما يستلزم تصوره بوجه لو كان اختياريا والا فلا لزوم
تصوره ايضا الثالث ان قوله واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك بهذه الحالة فما ظنك بحال العاقل ممنوع ايضا لان
تعقل تلك الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس لعلاقة
الصدور فحسب بل لانه اذا تعقل النفس تلك الصورة بنفسها مع انها
صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تعقل ما يصدر
عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه الى صورة اخرى بل تعقل الصورة انما هو
بعلاقة الحلول او بعلاقة الحلول مع الصدور وتلك الصورة
لما كانت حالة في النفس لم تحتج في تعقلها الى صورة اخرى ولا حلول
للمعلول الاول في الواجب فيجوز ان يحتاج في تعقله اياه
الى صورة اخرى فكان هذا ايضا قياسا مع الفارق الثالث
ان قوله ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرطا ممنوع
ايضا لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كون المتعقل
ذات العاقل او وصفه وكلاهما منتفيان في المعلول الاول فانه
ليس ذات الواجب ولا وصفه الرابع ان قوله ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لقابله ان اراد
ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيلزم حصوله

للفاعل

للفاعل وكذا فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا يظهر
منه ان مطلق الحصول للشيء المجرد كاف في الادراك لم لا يجوز ان يكون
الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفين في الحقيقة ويكفي
في الادراك الحصول للقابل دون الحصول للفاعل وعدم كون
حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره دون حصوله لقابله
او كون حصول الشيء لفاعله اقوى في معنى الحصول للغير من حصوله
لقابله انما يفيد لو كان المعتبر في الادراك مطلق الحصول للغير
دون خصوصية الحصول للقابل وهو ممنوع والحاصل انه يجوز
ان يكون مفهوم الحصول للشيء امرا عرضيا بالنسبة الى ما صدق
عليه من الحصولين ويكون المعتبر في الادراك احد الموصوفين
لا الاخر فلا يلزم من كون مطلق الحصول للغير الذي هو العارض حاصلا
في ضمن الموصوف الذي ليس معتبرا في الادراك حصول الادراك وان اراد
به ان حصوله للفاعل في كونه علما ليس دون حصوله للقابل فذلك
ممنوع لان الحصول للقابل نفس العلم دون الحصول للفاعل
الخامس ان قوله اذا حكمت بهذين العلتين شيئا واحدا فاحكم بكون
المعلولين ايضا واحدا فحكم اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلاث
التي لا تزيد عليه في الخارج بل عينه في الخارج علة المعلولات الثلاثة
المتباينة في الوجود على ما تقرر في محله فالحكم باستلزام اتحاد العلتين
اتحاد المعلولين تحكم السادس ان القول بتعقل الواجب صور
الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية
وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب

بيانها فاعلم نعقل تلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات
المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مبنيا على اصول الفلاسفة
لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية يرتسم
صورها في تلك الآلات وليست هي اي تلك الآلات موجودة حتى يرتسم
صور المادية فيها بل هي حاضرة عند الواجب بلا واسطة بل نفس تلك
الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى بذاته ولولا ان تحقيق هذا البحث
على الوجه الذي يستدعي بسطا لا يليق بهذا المختصر لذكرت ما فيه كفاية
لكن الاقتصار على هذا القدر اولى والقدرة وهي صفة قديمة
قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمقدور وتجعله ممكن الوجود من الفاعل
واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عندنا فيكون تعلق القدرة بالممكنات
ازليا غير متناه وان كان المقدور حادثا فان قيل ان امكان الممكن
امر ذاتي له فلا يصح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل
بامكان الشيء في نفسه يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن
وهذا غير مقدور لانه واجب او ممتنع فكيف يصح تعلقها به في الازل
وتجعله ممكن الوجود قلنا هذا الامكان غير الامكان الذاتي الذي
هو عبارة عن كون الشيء في نفسه ممكن الوجود وذاك هو الامكان يصح
كون الشيء ممكن الوجود من الفاعل وهذا غير الاول وكلاهما قديمان لان الحادث
هو الوجود بالفعل وهو اثر التكوين واما النافون للتكوين وهم الاشاعرة
فافترقوا فيه فرقتين قال بعضهم ان تعلقات القدرة قديمة بمعنى انها
تتعلق في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال اعني وقت حدوثه وقال
بعضهم ان تعلقاتها حادثة وقت حدوث المقدور وعلى التقديرين الوجود بالفعل

اثر القدره

في الوجه تعريف القدرة على الاشعرية والماتريدية

اثر القدرة عندهم ولهذا قالوا القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة
ونحن نقول انها صفة يستوي عندها طرفا الممكن فكان تعلق القدرة
بوجود المقدور بناء على قولهم متاخرا عن تعلق الارادة وعلى قولنا متقدما
عليها تقدما ذاتيا اذ التقدم والتاخر الزمانيين لا يتصوران بين القدماء
الا على القول بحدوث التعلقات هذا هو المشهور لكن المفهوم من شرح
المقاصد وشرح النسفية وهو المنقول عن الامام حجة الاسلام ان للقدرة
عند النافين للتكوين تعلقين احدهما قبل تعلق الارادة المخصصة لاحد طرفي
الممكن وثانيهما بعد تعلقها فهي بالنسبة الى تعلقها الاول بطرفي الممكن
متساوية الطرفين عند القادر وبالنسبة الى تعلقها الثاني تكون مؤثرة
فان قيل ان التاثير لما كان من القدرة عندهم فما الحاجة الى تعلقها الاول
قلنا لان التاثير كما كان بعد تخصيص احد طرفي الممكن بالارادة
كذلك تخصيص الارادة احد طرفيه لا يكون الا بعد تساوي طرفيه اذ
الحاجة الى المرجح بعد التساوي فاحتيج الى تعلقها الاول لتصحيح التساوي
فان قيل ان امكان الممكن امر ذاتي له وهو كاف للامكان الذاتي التساوي
طرفي الممكن فهلا يكفي التساوي الذاتي في تخصيص الارادة فما الحاجة
الى اثبات التعلق الاول للقدرة قبل تعلق الارادة قلنا تخصيص
المخصص احد طرفيه موقوف على تساوي الطرفين عند الفاعل
ولا يكفي فيه مطلق التساوي والتساوي عنده يكون بتعلق قدرته
اليه والحيوة وهي صفة توجب صحة العلم والقدرة والارادة
التامة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب تلك الصفات الكاملة لكان اختصاصه
بصحة هذه الصفات ترجيحا بلا مرجح كذا في المواقف واعترض عليه بان اختصاصه

ذاته بتلك الصفة الموجبة لصحة العلم والقدرة والارادة ان كان لصفة
او يلزم التسلسل في الصفات الوجودية وان كان لذاته لزم الترجيح
بلا مرجح لان ذاته مماثلة لسائر الذوات فاختصاصه بصفة لذاته
ترجيح بلا مرجح واجيب عنه بانا لا نسلم ان ذاته مماثلة لسائر الذوات
بل هي مخالفة لها بالحقيقة فيجوز ان يقتضي لذاته الاختصاص بامر
فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان يقال فحينئذ يجوز ان يختص ذاته
لذاته بصحة العلم والقدرة والارادة بلا حاجة الى صفة اخرى توجب صحة
هذه الصفات والسمع وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تتعلق
بالمسموعات والبصر وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمبصرات
عند جمهور المتكلمين من الماتريدية وغيرهم خلافا للاشعري وبعض اصحابه
والحكماء فانهم ذهبوا الى ان السمع والبصر عبارة عن العلم بالمسموعات
والمبصرات عند حدوثهما فيكونان حادثين راجعين الى العلم
لا قديمين زائدين على العلم كذا في المواقف وشرح التجريد لكن المفهوم
من شرح المقاصد ان ارجاعهما الى العلم ليس مذهب الاشعري بل لازم
لمذهبه حيث قال المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر
صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ الاشعري
في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة
العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى
ولا يخفى عليك ان لازم المذهب مذهب ايضا احتج النافون بوجهين
الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان بتأثرها
وكلاهما محالان في حقه تعالى قلنا لا نسلم انهما كذلك في حقنا اذ العلوم انهما

لا يحصلان

لا يحصلان الا مقارنا للتأثر ولا يلزم منه كونهما نفس ذلك التأثر
او مشروطين به ولو سلم ذلك في حقنا لكن لا نسلم انهما كذلك في حقه تعالى
ايضا فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا الثاني انه اثبات السمع والبصر
في الازل بدون المسموع والمبصر فيه خروج عن المعقول قلنا ان
انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا
فان خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما في ذلك
الوقت فان قيل قد ثبت انه تعالى صفة متعلقة بالمسموع والمبصر
زائدة على العلم فهل له صفة متعلقة بالملموس والمشموم غير العلم تسمى بالادراك
قلنا قد اختلف فيه علماؤنا سيأتي بيانه والارادة ويرادفها المشية
عندنا خلافا للكرامية فانهم جعلوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول
ما شاء الله بها من حيث تحدث والارادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات
فان قيل قد تقرر في كتب الفقه الفرق بين المشية والارادة عند ابي ح
فانهم قالوا لو قال لامرأته شئت طلاقك يقع الطلاق اذا نوى
ولو قال اردت طلاقك ونوى الطلاق لا يقع وعللوه بان المشية
تنبئ عن الوجود لانها ماخوذة من الشيء وهو اسم للموجود عندنا فكان
قوله شئت طلاقك اوجدته او ايجاد الشيء اي ايقاعه بخلاف الارادة
لانها لا تنبئ عن الوجود لانه في اللغة طلب والطلب لا يقتضي الوجود
اجيب بان هذا الفرق انما هو في صفة العباد واما في صفة الله تعالى
فلا فرق بين المشية والارادة لان ما شاء الله كان ثبت البتة وكذا
ما اراده لعدم عجزه بخلاف العباد واعلم انه لا خلاف في انه تعالى مريد
وانما الخلاف في معنى ارادته وحدوثه وقدمه فقال جمهور اهل السنة

والارادة ويرادفها المشية

هي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى توجب تخصيص احد طرفي المقدور بالوقوع
عند تعلقها اذ لا بد لنا من تخصيص احد طرفيه بمخصص وليس العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات كما تقدم فثبت انه الارادة وقالت الكرامية
انها حادثة قائمة بذاته تعالى وهو باطل لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى
وقالت معتزلة البصرة انها حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ظاهر
لاستحالة قيام الصفة بنفسها وقال البغداديون منهم ان ارادته لفعله
عبارة عن علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره عبارة
عن الامر به وقال ابو الحسين منهم انها عبارة عن علمه بنفع في الفعل
وسمه بالداعية وهو ايضا باطل لان الداعية مقدم على الارادة
وقال الحكماء انها عبارة عن تمثل جميع العالم من الازل الى الابد في
علمه سبحانه مع اوقاته المرتبة الغير المتناهية التي تجب ويليق
ان يقع كل موجود في واحد من تلك الاوقات ويسمونها بالعناية
الازلية التي تقتضي افاضة وجود العالم على هذا الترتيب الاكمل
وهذا قول بالايجاب وقد ابطلناه والكلام لا خلاف في انه تعالى
متكلم وانما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه لان هنا قياسين
متعارضين احدهما ينتج قدم كلامه وهو ان كلامه تعالى صفة له وكل
ما هو صفة له قديم فكلامه قديم وثانيهما ينتج حدوثه وهو ان كلامه تعالى
مؤلف من الحروف والاصوات وكل ما هو كذلك حادث فكلامه تعالى
حادث فاضطروا الى قدح احدهما او نتيجة الاخر ضرورة امتناع اجتماع
النقيضين فافترقوا الجميع بعددها الى اربع فرق فالحنابلة قالوا
كلامه تعالى حرف وصوت يقوم بذاته تعالى وانه قديم حتى قال بعضهم جهلا

اوتادبا

اوتادبا بقدم الجلد والغلاف ثم صححوا القياس الاول وقدحوا الثاني
بمنع كبراه والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حرف وصوت قائم
بذاته تعالى لكنهم قالوا انه حادث بناء على تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى
ثم صححوا القياس الثاني وقدحوا الاول بمنع كبراه والمعتزلة قالوا كلامه تعالى
حرف وصوت حادث غير قائم بذاته تعالى بل قائم بجسم من الاجسام كاللوح المحفوظ
او الله جبرائيل او لسان الرسول ومعنى كونه تعالى متكلما عندهم كونه
خالق الكلام في بعض المحال لا من قام به الكلام هذا بناء على عدم تجويزهم
قيام الحوادث بذاته تعالى فهم صححوا القياس الثاني وقدحوا الاول بمنع
صغراه وجمهور اهل السنة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات
بل هو معنى قائم بذاته تعالى قديم مناف للسكوت والافة كما في الاخرس
والطفولية به آمر وناه ومخبر يدل عليه بالعبارة اذا عبر عنه بالعربية
فقران وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتورية فالاختلاف في
الالفاظ دون المعنى ثم صححوا القياس الاول ومنعوا صغرى الثاني
ولا عبرة لكلام الحنابلة والكرامية لظهور بطلانهما وبقي النزاع
مع المعتزلة وهو في التحقيق راجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه
فان مشايخنا اثبتوه قالوا انه كلام الله تعالى قديم قائم بذاته تعالى والمعتزلة
لا نفوه وحصروا الكلام في اللفظي مطلقا في حقنا وفي حقه تعالى
قالوا ان كلامه تعالى لفظي مؤلف من الاصوات والحروف الحادثة
فيكون حادثا وان مدلول اللفظي الذي سميناه كلاما نفسيا
ليس شيئا غير العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي حتى لو
اتفقنا في اثبات الكلام النفسي يقولون بقدمه ايضا واحتج المعتزلة

بوجوه الاول انه علم بالضرورة من الدين ان القرآن هو هذا المؤلف
من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد
الاجماع الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص
القرآن من كونه ذكرا عربيا منزلا مقروا مسموعا محفوظا معجزا
مفصلا الى الآيات والسور ونحوها كل هذه خواص انما يصدق على
هذا المؤلف الحادث لا على المعنى القديم قلنا في الجواب عنهما
انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله حقيقة بطريق الاشتراك
اللفظي على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند عامة الاصوليين
والفقهاء والقراء واليه يرجع تلك الخواص التي هي من خواص الحروف
وسمات الحدوث وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فيه
فليس معناه انه غير موضوع له بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات
هو النفسي وتسمية اللفظ المؤلف بالكلام انما هو باعتبار دلالته
عليه فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية بل في اثبات الكلام النفسي
وبهذا ان الوجهان لا يفيدان حجة علينا بل انما يفيدان حجة على الحنابلة
القائلين بقدم الالفاظ المركبة من الاصوات والحروف ونحن لا نقول
بل نقول بحدوثها لكن اطلاق لفظة كلام الله ولفظ القرآن على
اللفظ ليس بمعنى صفة الله تعالى بل بمعنى مخلوق الله تعالى واطلاقهما على النفسي
بمعنى صفة الله تعالى الثالث ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب
في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه مثل انا ارسلنا
نوحا وقال موسى وعصى آدم ونحو ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة
ولا يتصور السبق على الازل الرابع انه لو كان ازليا لزم الامر بلا مامور

والنهي

والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب
لان كلامه مشتمل على ذلك كله واللوازم كلها باطلة قلنا ان كلامه في الازل
ليس بماض ولا حال ولا استقبال ولا امر ولا نهي ولا خبر ولا نداء
وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال بحسب التعلق يعني ما قام بذات
الله تعالى في الازل اخبار عن ارسال نوح ع وقول موسى وعصى
مطلقا وذلك الاخبار موجود ازلا وابدا فقبل الارسال
كانت العبارة الدالة عليه انا نرسل نوحا ويقول موسى ويعصى
وبعد الارسال وصدور القول عنهما انا ارسلنا وقال موسى
وعصى فالتغير في الحقيقة في لفظ الخبر لا في اخباره القائم بذاته تعالى
فان قيل وجود المقسم بدون احد اقسامه محال قلنا الا انه
في المقسم والاقسام الحقيقي واما في الاقسام الحادثة بحسب التعلق
كما نحن فيه فيجوز ان يوجد المقسم بدون الاقسام وقد يجاب
عن الرابع بان المحال هو الخطاب الى المعدوم حال عدمه واما
على تقدير وجوده بان يطلب منه طلب الفعل منه بعد وجوده فلا عيب
فيه ويجوز كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره الصادق
بانه سيولد وكما في خطاب النبي عم باوامره ونواهيه
كل مكلف يولد الى القيامة واستدل مشايخنا بانه لا خلاف
في كونه تعالى متكلما ومعنى المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده ولو جوز
الغير على ما زعمه المعتزلة لانه يكون بين البطلان ويخالف للعرف واللغة
لان معنى الضارب مثلا من قام به الضرب لا من اوجده فالكلام
هو القائم بذاته تعالى ولا يجوز ان يكون هو اللفظ الحادث لاستحالة قيام الحادث

مطلب في تعيين الكلام النفسي

بذاته تع فتعين أن يكون هو المعنى القديم إذ لا ثالث يطلق عليه كلام الله
وهو الذي نسميه بالكلام النفسي القديم المغاير للعلم والإرادة لكن اختلفت
عباراتهم في تعيينه فقال بعض المحققين إن من يورد صيغة أمر ونهي
ونداء وإخبار وغير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالألفاظ التي
نسميها بالكلام اللفظي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا
يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات
ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه
بالكلام النفسي القديم المغاير للعلم والإرادة وتوضيحه على ما قاله المولى
الخيالي إن المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات
ولا بتغير مدلولاتها الوضعية الأولية فإن قولنا زيد قائم وزيد
ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام إلى غير ذلك تعبيرات عن معنى
واحد ولا شك أن مدلولات الألفاظ متغايرة بتغاير الألفاظ
فليس ذلك المعنى الواحد المسمى بالكلام النفسي وحدتها عين المدلول
الأول للفظ والحاصل أن الكلام النفسي صفة قائمة بنفس المتكلم موجودة
فيها وجودا أصليا كالعلم والإرادة مغايرة لهما لا وجودا ظليا
يعني أن صورتها حاصلة عند النفس كسائر المعقولات ضرورة
أن الموجود في نفس المتكلم إذا قال صلوا هو طلب الصلاة لا صورة
ذلك الطلب كصورة السماء عند تعقلها وكذا الموجود فيها إذا قال
زيد قائم هو النسبة التامة الخبرية لا صورتها ولهذا يصح اتصاف النفس
بها طالبة ومخبرة وقد يطلق الكلام النفسي على المعاني الأول للألفاظ
العبارية مما يقابل اللفظ ولصاحب المواقف مقالة مفردة في تعيين الكلام النفسي وتحقيق

ان لفظ المعنى

أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم
بالغير فالشيخ الأشعري ومن تبعه لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب
منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما الألفاظ
والعبارات فإنما يسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقة
حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه كما قال المعتزلة لكنها
ليست كلامه حقيقة عنده وهذا الذي فهم الأصحاب من كلامه له
مفاسد كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم
من الدين بالضرورة كونه كلام الله تع حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ والمسموع
كلام الله تع حقيقة إلى غير ذلك من المفاسد فوجب حمل
كلام الشيخ على أنه أراد بالمعنى هو المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي
عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تع وهو
مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور
والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ
وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فيكون حادثا
فلا يجوز قيامها بذات الله تع فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ
لعدم مساعدة الآلة فالتلفظ والترتيب والكتابة والقراءة
والحفظ كلها حادثة والملفوظ والمرتب والمكتوب والمحفوظ
والمقروء أمر واحد قديم قائم بذات الله تع والأدلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوث تلك الأشياء من الحفظ والكتابة والتلفظ والترتب دون
حدوث الملفوظ المرتب المكتوب المقروء والمحفوظ جمعا بين الأدلة

وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه
بعد التأمل يعرف حقيته قال الشريف العلامة هذا المحمل لكلام الشيخ أقرب
إلى الأحكام الظاهرة واعترض عليه من وجوه الأول أن لزوم
ما ذكره من المفاسد وهم فإن تكفير من أنكر كون ما بين دفتي المصحف
كلام الله إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر وأما إذا اعتقد أنه
ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو لفظ
دال على صفته القديمة القائمة بذاته تعالى مخلوق له وليس من مخترعات
البشر فلا يجوز تكفيره أصلا كيف وهو مذهب أكثر أهل السنة
وما علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله
حقيقة بمعنى مخلوق له دال على صفته القديمة القائمة بذاته وهو
الكلام الحقيقي لا بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى فلا وجه لارتكاب
قدم الألفاظ لما ذكره من المحذور الثاني أن قيام اللفظ بذاته تعالى
ينافي النسخ لكونه قديما لا يقبل النسخ والزوال ولا معنى لإرجاع النسخ
إلى التلفظ فإن كثيرا من الآيات منسوخة والتلفظ بها غير منسوخة
والجواب عنه أن قيام اللفظ بذاته تعالى إنما ينافي النسخ لو كان معنى
النسخ رفع الكلام القديم وليس كذلك بل معناه انقطاع تعلقه
بالمكلف والكلام القديم القائم بذاته تعالى يجوز أن ينقطع تعلقه
بالمكلف لأمر يقتضيه الحكمة الإلهية مع قيامه بذاته تعالى الثالث
أن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد ليس بماض ولا حال ولا استقبال
ولا أمر ولا نهي وإنما يصير أحد هذه الأقسام فيما لا يزال بحسب التعلق
وهذا إنما لا يصدق على الكلام اللفظي لأن اللفظ لا يخلو عن أحد هذه الأقسام

وما يقوم

وما يقوم بذاته تعالى ليس كذلك والجواب عنه أنه إن أراد اللفظ الغير
المرتب الأجزاء الذي نحن بصدده لا يخلو عن أحد هذه الأقسام فممنوع
بل هو أول المسألة وإن أراد أن اللفظ المرتب الأجزاء في الخارج لا يخلو عنه
فمسلم لكنه لا يضر الرابع أن الحروف والأصوات قائمة بذات الله تعالى
من غير ترتيب يقتضي كون الأصوات مع كونها أعراضا سيالة موجودة
بوجود لا سيالة فيه وإنه سفسطة والجواب عنه لا نسلم أن ما يقوم
بذاته تعالى من الحروف الغير المرتبة من قبيل الأعراض السيالة حتى يستحيل
وجودها بلا سيالة لجواز أن يكون القائم بذاته تعالى مخالفا بالحقيقة
لما يقوم بذات القارئ الخامس أن الفرق بين ما يقوم بذاته تعالى وبين
ما يقوم بالقارئ من الألفاظ باجتماع الأجزاء في مرتبة في القارئ وعدم
اجتماعها كذلك في ذاته تعالى إن أوجب اختلاف هذه الحقيقة الواحدة
فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الألفاظ وإن لم يوجب وكان ما يقوم
بذاته تعالى وما يقوم بالقارئ حقيقة واحدة والتفاوت بينهما
إنما يكون بالاجتماع وعدمه الذي هو من عوارض الحقيقة الواحدة يلزم
أن يكون بعض صفاته الحقيقية مجانسا للصفات المخلوقين والجواب
عنه سلمنا أن الفرق المذكور أوجب اختلافهما في الحقيقة وقوله فلا يكون
القائم بذاته تعالى من جنس الألفاظ ممنوع لجواز أن يكون الترتيب والتعاقب
الخارجي من خواص الألفاظ القائمة فينا السادس أنه يستلزم
أن لا يكون فرق بين قيام المعنى وطبع النقش إذ لا فرق إلا الترتيب الأجزاء والجواب
عنه أن مقصوده ليس نفي الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية التي لا يكون
الكلام كلمة بدونه ولا يتم الدلالة على المعاني الوضعية بدونه بل مراده

نفي الترتيب الخارجي والتعاقب للعدم الذي ينافي اجتماع الاجزاء في الخارج
لانه محال في حقه تعالى ولازم فيه حقا بطريق جري العادة لقصور الآلة
واما الترتيب بالمعنى الاول فليس بمحال في حقه تعالى بل هو لازم لها على القول
بقدم الالفاظ انتهى ثم ان لفظ كلام الله ان كان اسما لخصوص
اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قراناه كلام الله تعالى بل مثله وهو
باطل ضرورة ان ما يقرأه كل احد هو القرآن المنزل وان كان اسما
للنوع القائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون
اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة
وهو باطل ايضا وان جعل من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص
يلزم ان يوصف كلامه تعالى حقيقة بالحدوث ضرورة ان ما قراناه
كلام الله تعالى حقيقة على هذا التقدير وهو حادث والجواب انا نختار
الشق الاول ونمنع لزوم المثلية مستندا بجواز ان يكون قراءتنا
اظهارا لا ايجادا ولا فساد في حدوث الظهور ونختار الشق الثاني
ايضا وما ذكر فيه من انه يلزم صحة نفيه عنه حقيقة ان اراد به صدق سلبه عنه
فالملازمة ممنوعة اذ لا يجوز سلب النوع عن فرد من افراده وان اراد به
سلب كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه او سلب كون مسمى
القرآن نفسه فبطلانه ممنوع الا يرى ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء
زيد مثلا وليس مسماه ايضا مع انه من افراده لكن العاقل لا يلتزم ان
لا يسمى القائم بذاته تعالى بالقرآن فالجواب اختيار الشق الاول كما مر
او يختار الشق الرابع ويقال ان لفظ القرآن ليس موضوعا بازاء القائم بذاته تعالى
بخصوصه ولا بازاء النوع بخصوصه بل هو موضوع بازائهما بالاشتراك اللفظي

وقال

وقال بعض المتاخرين في تحقيق الكلام النفسي ان كلامه تعالى هو الكلمات التي
رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأ التاليفات وترتيبها
الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأ التاليفات وترتيبها وهذه
الصفة قديمة وكذا الكلمات المرتبة بها في علمه الازلي قديمة بحسب وجودها
العلمي كسائر الممكنات والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى
يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب الوجود
العلمي كلام نفسي وبحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يرد
على المعتزلة والكرامية والحنابلة وقدماء اهل السنة وصاحب المواقف
لكن يرد عليه انه ما عد من الصفات الثمانية اعني تلك الصفة الازلية
التي هي مبدأ التاليفات وما سمي كلاما نفسيا من الكلمات المرتبة بها
في علمه الازلي او كلاهما وعلى كل تقدير يلزم الزيادة في الصفات الثبوتية
اجيب عنه بانها هي تلك الصفة الازلية وما سمي كلاما نفسيا عبارة عن
علمه بالكلمات المرتبة بالوجود الخارجي اي الكلام اللفظي الحادث
فعلى هذا يكون معنى المتكلم من قام به التكلم لا الكلام واللازم صحة اتصاف
البارئ تعالى بكل من الممكنات بوجودها العلمي لان الممكنات كلها موجودة
في علمه الازلي كالكلام اللفظي فلو جاز اتصاف البارئ بكونه
متكلما باعتبار الوجود العلمي للكلام اللفظي فكذلك يجوز اتصافه
بالمشتق ايضا لكل ممكن باعتبار الوجود العلمي وهذا باطل والحاصل
ان اهل السنة من الاشعرية والماتريدية اتفقوا في انه تعالى متكلم بكلام نفسي
ازلي قائم بذاته تعالى ثم اختلفوا في تحقيق الكلام النفسي على الوجه الذي ذكرناه
واختلفوا ايضا في انه تعالى هل هو متكلم في الازل بصيغة اسم الفاعل من كلم المضعف

نفي الترتيب الخارجي والتعاقب لقصور الذي ينافي اجتماع الاجزاء في الخارج
لانه محال في حقه تعالى ولازم في حقنا بطريق جري العادة لقصور آلتنا
واما الترتيب بالمعنى الاول فليس بمحال في حقه تعالى بل هو لازم له على المعقول
بقدم الالفاظ النفسي وان لفظ كلام الله ان كان اسما لخصوص
اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قراناه كلام الله تعالى على مثله وهو
باطل ضرورة ان ما يقرؤه كل احد هو القرآن المنزل وان كان اسما
للنوع القائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون
اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة
وهو باطل ايضا وان جعل من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص
يلزم ان يوصف كلامه تعالى حقيقة بالحدوث ضرورة ان ما قراناه
كلام الله تعالى حقيقة على هذا التقدير وهو حادث والجواب انا نختار
الشق الاول ونمنع لزوم المنافية مستندا بجواز ان يكون قراءتنا
اظهارا لا ايجادا او لا في حدوث الظهور ونختار الشق الثاني
ايضا وما ذكر فيه من انه يلزم صحة نفيه عنه حقيقة ان اراد به صدق سلبه عنه
فالملازمة ممنوعة اذ لا يجوز سلب النوع عن فرد من افراده وان اراد به
سلب كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه او سلب كونه مسمى
القرآن نفسه فبطلانه ممنوع الا ترى ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء
زيد مثلا وليس اسما له بخصوصه مع انه فرد من افراده لكن العاقل لا يلزم ان
لا يسمى القائم بذاته تعالى بالقرآن فالجواب اختيار الشق الاول كما مر
او نختار الشق الرابع ويقال ان لفظ القرآن ليس موضوعا بازاء القائم بذاته تعالى
بخصوصه ولا بازاء النوع بخصوصه بل هو موضوع بازائهما بالاشتراك اللفظي

وقال

وقال بعض المتاخرين في تحقيق الكلام النفسي ان كلامه تعالى هو الكلمات التي
رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدا التاليف وترتيبها
الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدا التاليف والترتيب وهذه
الصفة قديمة وكذا الكلمات المرتبة بها في علمه الازلي قديمة بحسب وجودها
العلمي كسائر الممكنات والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى
يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب الوجود
العلمي كلام نفسي وبحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يرد
على المعتزلة والكرامية والحنابلة وقدماء اهل السنة وصاحب المواقف
لكن يرد عليه ان ما عدوه من الصفات الثمانية اي تلك الصفة الازلية
التي هي مبدأ التاليف وما سمي كلاما نفسيا من الكلمات المرتبة بها
في علمه الازلي او كلاهما وعلى كل تقدير يلزم الزيادة في الصفات الثبوتية
اجيب عنه بانها هي تلك الصفة الازلية وما سمي كلاما نفسيا عبارة عن
علمه بالكلمات المرتبة بالوجود الخارجي اي الكلام اللفظي الحادث
فعلى هذا يكون معنى المتكلم من قام به التكلم لا الكلام واللازم صحة اتصاف
البارئ تعالى بكل من الممكنات بوجودها العلمي لان الممكنات كلها موجودة
في علمه الازلي كالكلام اللفظي فلو جاز اتصاف البارئ بكونه
متكلما باعتبار الوجود العلمي للكلام اللفظي فكذلك يجوز اتصافه
بالمشتق ايضا بكل ممكن باعتبار الوجود العلمي وهذا باطل والحاصل
ان اهل السنة من الاشعرية والماتريدية اتفقوا في انه تعالى متكلم بكلام نفسي
ازلي قائم بذاته تعالى ثم اختلفوا في تحقيق الكلام النفسي على الوجه الذي ذكرناه
واختلفوا ايضا في انه تعالى هل هو متكلم في الازل بصيغة اسم الفاعل من كلم المضعف

بالمكلمية الازلية كما انه متكلم فيه فذهب الاشعري الى انه مكلم في الازل
مستدلا بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وذهب اكثر الماتريدية
الى عدمه واختاره ابن الهمام في المسايرة مستدلا بان معنى المكلمية لا يراد به هنا
نفس الخطاب الذي يتضمنه الامر والنهي كاقتلوا المشركين ولا تقربوا
الزنا لان معنى الطلب يتضمن الخطاب بلا قسمة والطلب داخل
في الكلام القديم الذي به كان الباري متكلما فكذا الخطاب
بل انما يراد به اسماع معنى اخلع نعليك مثلا ومعنى وما تلك بيمينك
وافهامه وحاصل هذا عروض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه
وافهامه بلا واسطة معتادة ولا شك في انقضاء هذه الاضافة
بانقضاء الاسماع ويمكن ان يقال بنصرة الاشعري بان الذي اثبته
الاشعري هو المكلمية والتكلم بمعنى آخر غير الامرين الذين ذكرهما في
المسايرة بيانه ان التكلمية والمكلمية كلاهما ماخوذان من الكلام
لكن باعتبارين فالمتكلمية والتكلم ماخوذ منه باعتبار قيامه
بذات الباري تعالى وكونه صفة له اتفاقا واما المكلمية والتكليم فهما
ماخوذان عند الاشعري من الكلام القائم بذاته تعالى ايضا لكن باعتبار
تعلقه ازلا بالمكلف بناء على اصلهم من جواز تعلق الخطاب ازلا
بالمعدوم الذي سيوجد فالمكلمية التي اثبتها الاشعري هو المكلمية
بمعنى تعلق الخطاب في الازل بالمعدوم والماتريدية لما لم
يجوزوا التعلق للخطاب في الازل بالمعدوم نفوا المكلمية بهذا
المعنى وفسروا التكليم في قوله تعالى وكلم الله موسى بالاسماع فان قيل
تعلق الخطاب بالمكلف قد ينقطع كما في المكلف عن اهلية التكليف

بحوث

بحوث وبكونه ولو كان قديما لما انقطع اجيب بان المنقطع هو التعلق
التنجيزي وهو حادث واما التعلق الازلي المعنوي فلا ينقطع
وهو صفة قائمة بذاته تعالى ضرورة ان صفة الشيء لا تقوم بغيره وفيه
رد على المعتزلة قديمة وفيه رد على الكرامية ليس من جنس الحروف
والاصوات رد على الحنابلة والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله تعالى وعليه ينبغي ان يحمل ما نقل من
مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف ستة اشهر ثم استقر رايهما على ان
من قال بخلق القرآن فهو كافر والا فلا نزاع في كون الالفاظ المتلوة
المسموعة مخلوقة لله تعالى ولا في اطلاق لفظ القرآن عليها حقيقة
بطريق الاشتراك بينها وبين الكلام النفسي وانما النزاع في اثبات
النفسي ونفيه على ما ذكرناه واختلفوا ايضا في ان لفظ القرآن
وكلام الله هل هو اسم لهذا المؤلف القائم باول لسان اخترعه
الله تعالى فيه من لسان جبرائيل او الرسول حتى ان ما يقرؤه كل احد سواه
يكون مثله لا عينه او هو اسم له لا من حيث تعينه بالمحل فيكون واحدا
بالنوع ويكون ما يقرؤه كل احد عينه لا مثله وعلى التقديرين هل
هو اسم للمجموع بحيث لا يصدق على البعض الا مجازا او انه اسم
للقدر المشترك بين الكل والجزء والاكثر هو على الثاني من كل منهما
فان قيل فعلى هذا كل احد منا يسمع كلام الله تعالى وهو اداه حقيقة
وكذا اذا اريد به المعنى الازلي القائم بذاته تعالى واريد بسماعه فهمه
من الاصوات المسموعة وهو انه اظهاره فما وجه اختصاص موسى عم بانه
كليم الله تعالى قلنا فيه وجوه احدها طريقة الاشعري ان موسى عم

سمع كلامه الأزلي بلا صوت ولا حرف أصلا على خلاف العادة كما يُرى
في الآخرة ذاته تعالى بلا كيف ولا جهة بناء على أصلهم من أن الرؤية والسماع
يجوز أن يتعلقا بكل موجود حتى الذوات والصفات والكلام
النفسي موجود وثانيهما وهو طريقة أبي منصور الماتريدي ومن تبعه
أنه سمعه من جهة بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا
حاصله أنه تعالى أكرم موسى عم فأفهمه كلامه بصوت تولى تخليقه
من غير كسب لأحد من خلقه وهذا بناء على أن سماع الكلام النفسي محال عنده
لأنه ليس من متعلقات السماع عنده كما هو من متعلقاته عند الأشعري
لكونه أمرا موجودا فصار معنى قوله تعالى وكلم الله موسى أنه أسمع كلامه
لموسى عم لكن المسموع عند الأشعري هو النفسي بلا صوت وعند الماتريدي
هو الصوت الغير المكتسب للعباد الدال على الكلام النفسي وثالثها
أنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة ولذا خص باسم الكليم
وبالجملة أن قولهم أن المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان
كلام الله فباعتبار الوحدة النوعية وقولهم أنه حكاية عن كلام الله
وحاكيه وأن الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة
الشخصية وقولهم أن كلام الله ليس بمخلوق ولا قائم بلسان أو قلب
ولا حال في مصحف أو لوح فباعتبار كونه عبارة عن المعنى النفسي
القائم بذاته تعالى وقولهم أنه مخلوق فباعتبار كونه كلاما لفظيا مركب
الأجزاء والأدلة الشرعية كلها من الكتاب والسنة والإجماع والقياس
راجعة إلى النفسي القائم بذاته تعالى إذ لا حكم إلا لله تعالى وقيل أن الكتاب
راجع إلى النفسي القائم بذاته تعالى والسنة راجعة إلى النفسي القائم بذات النبي عم

والاجماع

والإجماع إلى النفسي القائم بذوات المجتهدين والقياس إلى النفسي القائم بذوات
القائسين والتكوين وهو مبدأ إخراج المعدوم من العدم إلى
الوجود وما وقع في عبارة بعض مشايخنا في تفسيره من نحو إخراج
المعدوم من العدم إلى الوجود فهو مبني على المسامحة ومرادهم مبدأ
الإخراج والإخراج أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون
صفة حقيقية ثم هو معنى سبحانه قديم قائم بذاته تعالى تختلف أسماؤه
وتتكثر أنواعه بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوق به يسمى
خلقا وتخليقا وما يتبع منه خالقا ومن حيث حصول الأرزاق
يسمى رزقا وترزيقا ومن حيث حصول الصور يسمى تصويرا ومن
حيث حصول الحياة إحياء إلى غير ذلك والكل راجع إلى التكوين والمكون
وليس كل منها على تفاصيلها صفة حقيقية زائدة على التكوين
كما قيل لأن فيه تكثير القدماء جدا فإن قيل سلمنا أنها راجعة إلى
التكوين وأن التكوين عبارة عن مبدأ الإخراج لا نفس الإخراج
لكن لا نسلم أن ذلك المبدأ غير القدرة لم لا يجوز أن يكون عين
القدرة كما قاله الأشاعرة قلنا إن أثر القدرة عندنا ليس التأثير
بل صحة المقدور من الفاعل فلا بد لنا من مبدأ التأثير وهو التكوين وما وقع
في كلام المشايخ من أن القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة فهو قول
منكري التكوين لا قول مشايخنا الماتريدية فإن قيل لم لا يجوز أن يكون
للقدرة تعلقان أحدهما صحة لوجود المقدور من القادر وثانيهما مؤثرة
كما قاله الأشاعرة فلا حاجة إلى مبدأ آخر للتأثير غير القدرة قلنا قد اطبق
العقل والنقل على أنه تعالى قادر ومكون ولا بد لكل منهما من مبدأ الاتصاف بهما والقدرة

مبدأ للقادر لا غير فلا بد للمكون من مبدأ آخر وليس الا التكوين ولا يجوز ان يكون
هو القدرة باعتبار تعلقها التأثير لان المعتبر في الاتصاف بالمشتق
هو نفس المشتق منه مع قطع النظر عن الحيثيات والاعتبارات والقدرة
في نفسها لا يصلح مبدأ الا للقادر فلا يكون للمكون الا التكوين فيكون مغايرة
للقدرة بالذات كيف وان المراد بالتكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل
وبه يتميز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد المفعول بعد وهذا
المعنى يعم الموجب ايضا ولا يفرق فيه بين اثر الموجب فقد يقال يوجد
في الواجب بالنسبة الى قدرته وارادته ايضا فانهما مستندان الى ذاته
المتصفة بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب فلا بد له من مبدأ الاصدار
ولو ايجابا وهو المراد بالتكوين فلا يصح القول بانه عين القدرة
بالذات على ما زعمه الاشاعرة وبهذا ان التكوين يصح مبدأ الاخراج
صفة لله تعالى ضرورة ان اثبات المشتق يستلزم الاتصاف بالمشتق منه
ازليته لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ولانه لو كان حادثا فاما
بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال او بدونه فيلزم استغناء الحادث عن المحدث
وهو محال فان قيل يجوز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين فلنا
جعل التأثير عين الاثر والمضاف عين المضاف اليه غير معقول لان الاتحاد
ليس المراد بالعينية هو الاتحاد في المفهوم حتى يكون غير معقول بل
عدم الزيادة في الوجود الخارجي كما يقال في عينية الوجود لانا نقول
انه منقوض ببقاء الاعراض فانكم ما جوزتم العينية بهذا المعنى في بقائها
حتى ذهبتم الى القول بتجدد الامثال التي لفقت بهذه الشناعة ولا يقال
ايضا ان ما ذكرتم انما يتم على تقدير حدوث التكوين من لزوم التسلسل او استغناء الحادث عن المحدث

في التكوين

ان لو احتاج

ان لو احتاج الى التكوين على تقدير حدوثه الى تكوين آخر لكن لم لا يجوز ان يكون
تعلق التكوين من حيث اتصاف البارئ به وقيامه بذاته متعلقا في الازل بوجود
تعلقهم بوجود سائر المحدثات ولا محذور فيه الا لزوم سبق ذات الشيء
على وجوده ذاتا وان كان مقارنا له زمانا وذلك جائز فلنا هذا هو القول
بالعينية وقد عرفت جوابه على ان هذا منع لا يضر المعلل لان دعواه قدم
التكوين زمانا وقد اعترف به المانع ولما اجاب عن قول الاشاعرة
ان الوجود بالفعل اثر القدرة وعن قولهم ان التكوين عبارة عن الايجاد
وانه امر اعتباري شرع في الجواب عن قولهم بان التكوين لو كان ازليا
لزم ازلية المكون ضرورة امتناع التأثير بدون الاثر كالضرب
بدون المضروب فقال يتعلق بالمكون وقت وجوده يعني
لا نم ان التكوين لا يتصور بدون المكون وان وزانه وزان الضرب
مع المضروب لان الضرب اضافة لا يتصور بدون المضروب بخلاف
التكوين الذي ادعيناه فانه صفة حقيقية مبدأ للاضافة لا نفسها
ولا يخفى ان ازلية المبدأ لا يستلزم ازلية المكون وانما يستلزم ازليته
ازلية الاضافة اعني الاخراج من العدم اذ لا يتصور الاخراج بدون
المخرج كالضرب بدون المضروب على انا نقول انه لو كان عبارة
عن الاخراج فازليته لا يستلزم ازلية المكون ايضا لانه لما كان ازليا مستمرا
الى زمان وجود المكون لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر
في شيء ولم يكن كالضرب مع المضروب ايضا وانما لزم ذلك في التكوين
الذي يكون من الاعراض الغير الباقية قيل لا نم لزوم ازلية المكون
على تقدير ازلية التكوين كيف وان العقول يتعلقه بالتكوين فحال الحدوث

اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث بخلافه وفيه نظر لان هذا هو الحادث
والقديم بالذات على ما يقول به الحكماء واما عند المتكلمين فالحادث
ما لوجوده بداية ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث
الزماني لجواز احتياجه الى الغير في وجوده دائما بدوامه على ما قاله الحكماء
فيما ادعوا قدمه من الممكنات وكذا في صفات الله تعالى على ان تعلقه بالتكوين
ليس تعلقا بالغير ثم لما اشتهر عن الحنفية والمعتزلة ان التكوين
عين المكون استدل الشيخ بانه لو كان غيره فان كان قديما لزم قدم
العالم وان كان حادثا لزم التسلسل اجاب بقوله وليس عين المكون
لانه عندنا عبارة عن المبدا القديم على ما تقدم وعين المكون الحادث بالضرورة
وعندكم عبارة عن الفعل وهو الايجاد والفعل ليس عين المفعول
ولانه لو كان عينه لزم ان يكون المكون مكونا بنفسه ضرورة انه
مكون بالتكوين الذي هو عينه فيلزم ان يكون قديما مستغنيا عن الصانع
وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من
غير تاثير فيه لانه مكون بنفسه فلا يصح القول بانه خالق العالم لان
مجرد كونه قادرا عليه لا يستلزم كونه خالقا له وان لا يكون الله مكونا
للاشياء اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا
كان عين المكون لا يقوم بذاته تعالى والكل باطل ولهذا قال التفتازاني
بطلان الحكم بعينية الفعل مع المفعول ضروري لكن ينبغي للعاقل ان
يطلب لكلامهم محملا يصح للنزاع فلعله قال التكوين عين المكون
اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هناك الا الفاعل والمفعول
واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد فهو امر اعتباري يحصل

في العقل

في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج
ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون حتى يلزم المحالات
المذكورة وهذا كما يقال ان الوجود عين في الخارج بمعنى انه ليس
في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق اخر
حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم مع السواد بل الماهية لو
تحققت في الخارج فكونها هو وجودها فيه لكنهما متغايران في العقل
بمعنى ان للعقل ان يلاحظ احدهما دون الاخر فلا يتم ابطال هذا
الراي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارئ تعالى
يتوقف على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى مغايرة للقدرة والتحقيق
ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت
وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجادا له واذا نسب الى القادر يسمى
الخلق والتكوين فحقيقة التكوين كون الذات بحيث تعلقت قدرته
بوجود المقدور في وقته ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات
خصوصيات الافعال كالترزيق والاحياء والاماتة ونحوها ومرجع
الكل الى التكوين هذا ما ذكره اقول فيه بحث من وجوه الاول انه يفهم
منه فعلنا المكون تكوين حملا بالمواطاة ولم يسمع ذلك من احد الثاني
انه جعله عين المفعول دون الفاعل مع انه اذ لا شيء في الخارج غير الفاعل
والمفعول يسمى بالتكوين وانه مغاير لهما في المفهوم فلا بد لجعله
عين احدهما دون الاخر من دليل الثالث ان ما ذكره انما يدل على
ان التكوين والمكون لا يتمايزان في الخارج وهذا لا يكفي في صحة كون الفعل
عين المفعول في الخارج لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان يكون التكوين

معدومة في الخارج وزائد على المكون في نفس الامر على ما صرح به في شرح المواقف
في عينية الوجود مثل الماهية بهذا المعنى الرابع انه كما لا بد للاتصاف بالمكون
اسم فاعل من مبدأ كذلك لا بد للاتصاف بالمكون اسم مفعول من مبدأ
وكما لا يصح القدرة باعتبار تعلقها التنجيزي مبدأ للاتصاف بالمكون
على ما ذكرناه كذلك لا يصح باعتباره مبدأ للاتصاف بالمكون والتكوين
اذا كان عين المكون بحسب الذات فلا يصح ان يكون مبدأ للاتصاف به
بمجرد المغايرة بحسب المفهوم فالاولى في توجيه كلامهم ان يقال انهم ارادوا
بالتكوين في قولهم التكوين عين المكون هو اثر التكوين لانه كثيرا ما
يذكر المصدر ويراد به الاثر نعم يتجه ان اثر المصادر التي هي غير التكوين
والايجاد ليس عين المفعول بل امر حال في المفعول كالكسر والقتل والصبغ
فان اثرها امر حال في المكسور والمقتول والمصبوغ بخلاف
التكوين فان اثره هو عين المكون لا امر حال فيه بناء على ان الوجود
عين الموجود بالمعنى المذكور عند الاشعري فللاشارة الى هذه النكتة
قالوا التكوين عين المكون لكن لا يصح قول اشياخنا انه غير المكون
ردا عليهم لان الوجود عين الماهية في الواجب والممكن عند
مشايخنا بناء على ما سبق نعم يصح على مذهب من ذهب الى زيادة الوجود
على الماهية لانه يكون اثر التكوين هو الوجود لا المكون الموجود بنفسه
بناء على ان الماهية ليست مجعولة (وبه) اي بالتكوين الذي ادعيناه
(وجد المكون و) (خطاب كن) اي الذي اشير اليه في قوله تعالى واذا قضى
امرا فانما يقول له كن فيكون عبارة عن سرعة الحصول اختلفوا
في ان وجود الاشياء هل يتعلق بالتكوين الذي ادعيناه او بخطاب كن

او بهما معا

في بحث خطاب التكوين

او بهما معا فذهب ابو منصور الماتريدي واصحابه الى انه يتعلق بالتكوين
وخطاب كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وليس ثمة
قول ولا كلام اصلا وانما وجود الاشياء بالتكوين الذي ادعيناه وامر
كن مجاز عن سهولة ايجاده يعني انه لو كان في قدرة البشر ايجاد شيء
بهذه الكلمة الموجزة لما كان الايجاد عليهم في غاية اليسر فكذلك
ايجاد العالم على الله تعالى ايسر من ذلك وفي التاويلات تفسير قوله تعالى واذا
قضى امرا فانما يقول له كن فيكون انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة
كن فكان بهذا الخطاب لانه لو حصل خطابا بما كان لا يخلو خطابا
للمعدوم فيوجد بهذا الخطاب او للموجود حين وجد وكلاهما
محالان اما الاول فلاستحالة الخطاب بالمعدوم لعدم تصور
فهم الخطاب من المعدوم فيكون عبثا واما الثاني فلاستلزام تحصيل
الحاصل بل انما اراد به بيان انه اذا اراد تكوين شيء وايجاده يكون
بسهولة بلا تعب ولا تكلف وذهب الاشعري واصحابه الى ان وجود الاشياء
متعلق بخطاب كن وانه حقيقة في ايجاده تعالى يعني ان الله تعالى
اجرى عادته في تكوين الاشياء ان يكونها بخطاب كن فاذا اراد
شيئا يقول له كن اي احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن
مرادهم الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات
والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر فيتسلسل ولانه يستلزم قيام
الحادث بذاته تعالى فان قيل ان ما يتعلق به هذا الخطاب اما معدوم
او موجود وكلاهما محالان كما تقدم واجيب بانه معدوم وتوقف
خطاب التكوين على فهم المخاطب ممنوع وانما يتوقف عليه الخطاب التكليفي

لا التكوينية بل تتوقف لخطاب التكليف ممنوع ايضا اذ يجوز ان يتعلق
الخطاب التكليفي في الازل بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد
مامور بالصلوة وقت وجوده وقيل ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا
حتى يحتاج الى مخاطب يفهم واعلم ان بعض العقول منهم مشى على ان
التكوين عندهم امر اعتباري وعين المكون فلا يصح ان يتعلق به
وجود الاشياء فان تم والا فلا لكن توقف انه غير تام وقال فخر الاسلام
في البزدوي ان وجود العالم بصفة التكوين وخطاب كن معا
واعترض عليه ان الوجود اما ان يتعلق بكل منهما مستقلا فيلزم
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وذلك باطل
او ليس كذلك فيلزم ان يكون الباري مفتقرا في ايجاده الى الغير وذلك
باطل ايضا واجيب بانا لا نم لزوم افتقاره الى الغير كيف وان المراد
بالامر ههنا هو الكلام الازلي القائم بذاته تعالى وهو من صفاته القديمة

وليست غير الادراك والقدم والبقاء ليست صفة حقيقية
زائدة على ذاته اما الادراك فلانه عبارة عن علمه تعالى خلافا للاشاعرة
فانهم قالوا انه صفة مغايرة للعلم متمسكين بان ادراك الشم والذوق
واللمس كمال لانه كمال وضده نقص فوجب اتصافه تعالى بتلك الادراكات
زائدا على العلم لكن على ما يليق به من نفي الاتصال بالاجسام واللذات
والالام ولهذا اتفقوا على ان اطلاق لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح
عليه تعالى ولا اتصافه بها لكونها من خواص الاجسام وذهب الماتريدية
واكثر المتكلمين الى نفيه وارجاعه الى العلم لان صفاته تعالى انما توقف
بالسمع وبدلالة افعاله عليه بحيث لو لم تكن تلك الصفة لم يمكن ان يكون

فعله

٩٠

فعله وتلك الادراكات ليست كذلك لان افعاله لا يتوقف عليها لا اجمالا
على تعلقاتها ولم يرد بها السمع واما القدم فلانه عبارة عن عدم بداية
الوجود عندنا فيرجع الى السلبي خلافا للاشاعرة فانهم قالوا
انه صفة وجودية زائدة مثل العلم والقدرة قلنا لو كان كذلك لزم
ان يكون لذلك القدم قدم فيتسلسل القدمات وذلك باطل لانه
بلى والا لكان حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة
لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم
كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم وذلك باطل فهو ليس لذلك القدم قدم فيلزم تسلسل القدمات واما البقاء
فهو عبارة عن عدم انتهاء الوجود عندنا خلافا للاشعري واكثر اصحابه
فانهم قالوا انه صفة زائدة على ذاته كالعلم والقدرة مستدلين بانه تعالى
باق فلا بد له من البقاء كما في العالم والقادر لانه ليس من السلوب والاضافات
وليس عبارة عن الوجود بل هو زائد عليه لان الوجود متحقق في
ان الحدوث دون البقاء بل يتجدد بعده قلنا لا نم ان تجدد الاتصاف
بصفة يقتضي كونها وجودية لتجدد معية الباري تعالى مع الحوادث
لجواز الاتصاف بالعدميات ايضا فيجوز ان يتصف بالبقاء بمعنى
عدم انتهاء الوجود والاتصاف بالبقاء بهذا المعنى كاف في اشتقاق
الباقي منه ولان ما ذكرتم منقوض بالحدوث لانه زائل بعد ان كان
في ان الحدوث كما ان البقاء حصل بعد ان لم يكن فلو دل ما ذكرتم
في البقاء على كونه وجوديا لكان الحدوث ايضا كذلك لان العدم بعد الحصول
كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة فيلزم التسلسل في الحدوث
الوجودية ضرورة ان الحدوث حادث مع انكم معترفون بان الحدوث ليس امرا زائدا

واحتج اصحابنا بوجوه احدها انه لا يعقل من البقاء الا استمرار الوجود ولا معنى له
سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب
لو كان باقيا بالبقاء الذي هو غير ذاته لما كان واجب الوجود لذاته
لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول
ابدا وثالثها ان البقاء لو كان صفة زائدة على الذات قائمة به
لكانت باقية فان كان لها بقاء ننقل الكلام اليه فيتسلسل البقاءات وايضا
يلزم قيام المعنى بالمعنى وهما باطلان وان لم يكن لها بقاء لكان العالم بلا علم وهو
باطل فان قيل باق ببقاء هو نفسه فلا يتسلسل قلنا فح يجوز ان يكون
ذات الباري باقيا ببقاء هو نفسه وعالما بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة
الصفات اصلا فان قيل انه لو كان بقاء ذات الباري زائدا على نفسه لكان محال
لما مر في بحث الصفات بخلاف لو كان بقاء البقاء نفسه اذ لم يثبت كماليته
فيجوز ان يكون نفسه كوجود الوجود قلنا يشكل ببقاء سائر الصفات
من العلم والقدرة فانهما باقيان مع ان بقاءهما ليس نفسهما فيلزم قيام المعنى
بالمعنى فان قيل ان العلم وغيره من صفات الباري باق ببقاء هو نفسه على ما
وضحه الاستاد بانه لما ثبت قدم الصفات وبقاؤها وامتنع الباقي
بلا بقاء وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها
باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون عالما وبقاء
لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء لها وبقاء النفس ايضا
ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاؤه بقاء للذات حتى
يلزم كونها باقيا ببقاء علمه قلنا يلزم ان يكون الذات عالما بما هو بقاء والعلم
باقيا بما هو علم وهو باطل اللهم الا ان يقال المحال كون الشيء عالما بما هو بقاء او باقيا

بما هو

في المتشابهات

بما هو علم لو هما العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء العلم وليس علما له
والله تعالى بقوله تعالى يد الله فوق ايديهم هذا آخر وفي بيان المتشابهات
اعلم انهم اختلفوا في ان الراسخ في العلم هل يعلم تأويل المتشابهات
اولا فمذهب عامة السلف واختاره عامة الماتريدية الى انه لا حظ
لاحد في ذلك وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقية
المراد عنده وقالوا الواجب الوقف على قوله تعالى الا الله في لا يعلم تأويله
الا الله فيكون قوله والراسخون ثناء مبتدأ اخبر الله تعالى بالايمان والتسليم
وذهب عامة المتأخرين من الاشاعرة والمعتزلة الى ان الراسخ
يعلم تأويلها وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لما رأوا
ان اهل البدع والضلال بعد انقراض السلف يتمسكوا بظواهر
المتشابهات في اثبات مذاهبهم الباطلة من اثبات الجسم والجهة
فاضطروا الى الزامهم وابطال مذهبهم فاحتاجوا الى التأويل
ولهذا قيل مذهب السلف اسلم ومذهب الخلف احكم والمراد
بالتأويل الذي اختاره الخلف وفوضه السلف الى علم الله تعالى هو
التأويل التفصيلي والا فالتأويل الاجمالي محل الاتفاق في لزومه
بين الفريقين فانه لما لم يمكن حمل النصوص على معانيها الحقيقية
من الجسم والجوارح والانفعالات والتحيز ولم يجز ابطال الاصل بالكلية
مع ورود الشرع بها وعدم دركنا حقيقة الوصف بلا كيف حملوا
على المجاز من الصفات بلا كيفية واعتقدوا ما وردت به الآيات
والاحاديث المشهورة مع التنزيه عما يوهم ظواهرها وان لم يوقف
تفاصيلها فيفوض علمها الى الله وهذا تأويل اجمالي على ما ثبت في المواقف

ووجه لقوله تعالى ويبقى وجه ربك ونفس لقوله تعالى ويحذركم الله نفسه
وعين لقوله تعالى تجري باعيننا وجنب لقوله تعالى ما فرطت
في جنب الله وقدم لقوله عم فيضع الجبار قدمه واصبع
لقوله عم ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن
ويمين لقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه واستواء
لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى ونور لقوله تعالى الله نور
السموات وغضب ورضاء وهذه الاشياء كلها صفة زائدة
على ذاته بلا كيف ولا يرجع الشيء من صفاته عند السلف بتقييد
اصلها او تفويض تبيينها الى الله تعالى واما الخلف فقد اولوا اليد بالقدرة
والوجه بالوجود والنفس بالذات والعين بالبصر والجنب بالامر والقدم والاصبع واليمين ...
والاستواء بالاستيلاء وله تعالى اسماء والتسمية بها توقيفية
اي يتوقف على اذن الشارع لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات
على الله تعالى بكل لغة اذا ورد اذن الشرع ولا في عدم جوازه اذا ورد
منعه واختلفوا فيما اخذ من الصفات والافعال ولم يرد به اذن
ولا منع وكان الله تعالى موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما لا يليق
في حقه بل يشعر بالتعظيم فعند جمهور اهل السنة لا يجوز للاحتياط
احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الا بالتوقيف وعدم
ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد فيه من الاستناد الى اذن الشرع وعند
المعتزلة والكرامية يجوز واليه مال القاضي ابو بكر وتوقف امام الحرمين
واختلفوا ايضا في اطلاق ما يرادف الاسماء الواردة في الشرع ولم يوهم
نقصا فيجوز لان الاذن باحد المترادفين اذن بالآخر فيما لم يوهم نقصا لا يجوز في الثاني

ومنعه

ومنعه امام الحرمين بان معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي
لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء
والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وفعل اللسان
فيجري فيها القياس والذي ورد فيه الاذن تسعة وتسعون
لما في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما وليس فيهما تعيين
تلك الاسماء لكن الترمذي عينها الاسم اي اللفظ الدال على المعنى
مطلقا غير التسمية اي وضع اللفظ للمعنى وغير المسمى اي المعنى
الذي وضع اللفظ بازائه واما ما اشتهر عن الاشعري انه قد يكون عينه
نحو الله وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على صفة الفعل
وقد يكون لا هو ولا غيره نحو العليم والقدير مما يدل على صفة ذاتية
وما اشتهر من الماتريدي انه عينه مطلقا فالمراد به اي بالاسم
في قولهم هذا هو المدلول اي المعنى الذي دل عليه الاسم بالوضع
لا اللفظ اذ لا نزاع في مغايرة اللفظ الدال للمدلول المسمى
وانما النزاع في المدلول اهو الذات من حيث هي كما في اسماء
الاعلام او امر عارض للذات نحو الخالق والرازق او امر ليس عينه
ولا غيره نحو العليم والقدير فالاشعري اخذ المدلول اعم من المطابقي
والتضمني واعتبر في اسم العلم المطابقي وفي اسماء الصفات المعاني
التضمنية المقصودة بالذات فقال ان مدلول لفظة الله هو نفس
الذات لكونه علما له ومدلول نحو الخالق هو الخلق وهو غير الذات
ومدلول نحو العليم هو العلم وهو لا هو ولا غيره ومشايخنا الماتريدية
اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى مطلقا

للقطع بان المدلول المطابقي للخالق مثلا ذات له الخلق وهو المسمى بعينه
قيل فيه هذا لا معنى لهذا النزاع لانه ان اريد بالاسم هو اللفظ الدال
فهو غير المسمى بالاتفاق وان اريد به المدلول الاعم على ما قاله الاشعري
تنقسم الى الاقسام الثلاثة المذكورة بالاتفاق وان اريد به المدلول
المطابقي فهو عينه بالاتفاق فيكون النزاع لفظيا واجيب بانه لا شك
في متانة هذا الا ان الاسم قد يطلق ويراد به مدلوله نحو زيد قائم وقد
يراد به لفظه نحو زيد اسم وعلى الاول قد يراد به نفس ما يفهم المسمى
نحو الحيوان جنس وقد يراد به بعض افراده نحو جاءني انسان فبهذا
الاعتبار وقع الاشتباه المفضي الى الاختلاف فصار محلا للنزاع.
ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع كون النزاع لفظيا اعلم
انهم اتفقوا على ان دلالة الاسماء على المسميات والالفاظ على المعاني
بالوضع لا المناسبة بينهما ثم اختلفوا في تعيين الواضع فذهب اهل
السنة الى انه هو الله تعالى وضعها للمعاني ثم علمها العباد ثم اختلفوا
في طريق التعليم فذهب الاشعري واصحابه الى انه علمها بالوحي الى
ادم عليه السلام او بخلق الاصوات في الاجسام واسماعها اياها
او بخلق علم ضروري بها في بعضهم والمختار هو الاول لانه هو المعتاد
في تعليم الله تعالى العباد ولقوله تعالى وعلم ادم الاسماء اي الالفاظ الدالة
على المعاني اسما او فعلا او حرفا وقال ابو منصور الماتريدي واصحابه
ان التعليم بطريق خلق الاصوات في جسم غير مفاد وبطريق خلق علم
ضروري غير مراد لان حصول العلم الضروري اما بالبديهة او بالحواس
ومعرفة ادم عليه السلام اسماء الاشياء ليس بالبديهة ولا بالحس والا لعرفها الملائكة
ايضا

ايضا لاستواءهم ادم عليه السلام في البديهة والحواس السليمة وكذا بطريق الوحي
غير مراد ايضا لان الوحي بنزول الملك والله تعالى يعلم الاسماء للملائكة
كلهم قبل ادم عليه السلام لقوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء الاية ولا مخصص لتخصيص
الملائكة ببعضهم غير ملائكة الوحي فطريق التعليم ليس الا الالهام بالقاء المعنى
في قلبه ان اللفظ الفلاني يدل على المعنى الفلاني بلا اسماع لفظ وهو
محمل مستند لا الى الاجتماع مع التوجه واعمال اسباب العلم بخلاف خلق العلم
الضروري

فصل رؤية الله تعالى بالابصار في
الاخرة بمعنى الانكشاف التام الحاصل بحاسة البصر منزها عن الجهة والمقابلة
والمكان وارتسام صورة المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج
من العين بالمرئي على ما هو العادة في رؤية الاجسام لا بمعنى الانكشاف التام
العلمي اذ لا نزاع لاحد في حصول هذا الانكشاف بل النزاع في الانكشاف
بالمعنى الاول فجوزه اهل السنة ومنعه سائر الفرق فالاشاعرة الجبرية
قولهم بالابصار اقتصار على ما هو الة الرؤية عادة في الافاق المؤمنون
يرون ربهم في الجنة بجميع اجزائهم البدنية على ما نص عليه البزدوي او
بجميع اجزاء وجهه على ما ذهب اليه البعض جائز عقلا بمعنى ان العقل
اذا خلي وطبعه لم يحكم بامتناعها ما لم يقم برهان على الامتناع مع ان الاصل عدم
الامتناع فمن ادعى فعليه البرهان واحتج عليه بالنقل والعقل اما النقل
وهو مختار ابي منصور الماتريدي واصحابه فبقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام
رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
تراني والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع لما سألها
لانه اما ان يعلم امتناعها او يجهلها فان علم فالسؤال به عبث فلا يليق صدوره من موسى عليه السلام

وان جهلها فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يكون نبيا كليما الثاني انه تعالى علق الرؤية
على استقرار الجبل واستقراره ممكن في نفسه وما علق على الممكن ممكن اذ لو
كان ممتنعا لزم امكان صدق الملزوم بدون صدق اللازم وهو محال
واعترض عليه بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل يجوز
انه سأل العلم الضروري لانه لازم لها والجواب عنه ان الرؤية المطلوبة
في قوله ارني لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه ايضا
بمعناه والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا انه اذا وصل بالى فبعيد
جدا ولا يعدل عن الظاهر الا بدليل ولا دليل ههنا فوجب حملها على الرؤية
بل نقول حملها على العلم الضروري ممتنع ههنا والا لزم ان لا يكون موسى عليه السلام
عالما بربه مع انه يخاطبه والمخاطب في حكم المشاهد ولفات مطابقة
السؤال للجواب لان قوله لن تراني نفي الرؤية لا العلم الضروري
الثاني ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية لقومه ليعلموا امتناعها حين سألوا منه
طلبها بقولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لا لنفسه لانه كان عالما
بامتناعها قلنا هذا ايضا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل
ولان قومه ان كانوا مؤمنين كفاهم قوله ان الرؤية ممتنعة فلا
يسألوها وان لم يكونوا مؤمنين لم يصدقوه ايضا في قوله لن
تراني اخبارا من الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال
ولم يسمعوا الجواب وعلى التقديرين يلغو السؤال عبثا الثالث
انه سأل لنفسه لان علم امتناعها عقلا ليتأكد دليل العقل بالنقل
قلنا ان العلم لا يقبل التفاوت لانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض
بوجه فلا معنى لطلب زيادة وتأكد وعلى الثاني بان تعلق الرؤية على استقرار
الجبل

الجبل اما حال سكونه واما حال حركته وكلاهما محال اه والمعلق على المحال محال
قلنا انه اعلقه عليه من حيث هو مع قطع النظر عن حال السكون او الحركة وهو ممكن
اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته ولان الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل
بدل الحركة وانما المحال هو الاستقرار مع الحركة واما العقل وهو مختار الشيخ
واصحابه فانا نرى الجواهر والاعراض فلا بد لصحة الرؤية من علة مشتركة بينهما
فهي اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران باطلان فتعين الاول
وهو مشترك بين الواجب وسائر الممكنات فتصح ان يكون مرئيا ايضا واعترض عليه
بوجوه الاول انا لا نسلم انا نرى الجواهر والعرض بل المرئي هو العرض فقط
وما نرى من الطول والعرض مرجعها الى المقدار القائم بالجسم فيكون ايضا عرضا
قلنا ان القول بوجود المقدار القائم بالجسم مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى وتركب
الجسم من الهيولى والصورة وانه باطل على ما تحقق واذا كان الجسم مركبا من الجواهر
الفردة فمرجع الطول الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص ومرجع العرض
الى الاجزاء المتألفة في سمت اخر فرؤية الطول والعرض هي رؤية تلك
الاجزاء الجوهرية بعينها الثاني لا نسلم احتياج صحة الرؤية الى العلة لانها عبارة
عن الامكان والامكان عدمي فلا يحتاج الى العلة قلنا المراد بعلة صحة الرؤية
ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك في احتياجها الى المتعلق
والمتعلق لا بد وان يكون موجودا لان الرؤية من الاعراض الموجودة في الخارج
واجيب نقلا لما ورد من الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمن ربه في الاخرة
اما الايات فكثيرة منها قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما
الحديث فنحو ما رواه البخاري مرفوعا انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
واما الاجماع فلان الامة اجمعوا قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية في الاخرة

وفي كون الآية والحديث على ظاهرهما ومنع هذا الإجماع بعد اليقين
واحتج المخالفون بأن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة
من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية البعد والقرب وكل
ذلك محال في حقه تعالى قلنا هذا قياس الغائب على الشاهد مع الفارق
فيكون فاسدا وبقوله تعالى لا تدركه الأبصار قلنا بعد تسليم كون
الأبصار للاستغراق ولعموم السلب لا لسلب العموم ولكون الإدراك
هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي أنه
لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال وأما الملائكة كذلك
ذهب بعض الأشاعرة إلى أنهم لا يرون الله في الآخرة واستدلوا
عليه بهذه الآية بأنها عامة خص منها المؤمنون فيبقى على عمومها
في غيرهم والحق أنهم يرونه على ما ذهب إليه الكثير وأصحابنا
وكذا الخلاف في مؤمني الجن وأما مؤمنات هذه الأمة ففيها
ثلاث مذاهب أحدها أنهن لا يرونه لقصرهن في الخيام والثاني يرونه
كالمؤمنين والثالث يرونه في الأعياد فقط وأما الكافر والمنافق
فلا يرونه بالاتفاق وأما في الدنيا حالة اليقظة فلا حتى قال [illegible]
إن من ادعى أنه رأى ربه يقظة بعين البصر فهو كافر واختلف
الصحابة في حقه عليه السلام فقال بعضهم إنما وقعت له يقظة
ليلة الإسراء وبعضهم نفيه والأكثر على الأول واختلف في المنام
استحاله أبو منصور الماتريدي وأكثر أصحابه والقاضي [illegible]
متمسكين بأن المرئي في المنام مثال وهو محال على الله وجوزه أكثر
الأشاعرة حتى ادعى القاضي عياض منهم الاتفاق على الجواز متمسكين بأنه يقع

مطلب الاختلاف في رؤيته تعالى في المنام

في الآخرة

في الآخرة فمن اللائق بهذه جاز أن يقع في المنام أيضا وقال فخر الدين
قاضيخان إن السكوت فيه أحسن قلت بل هو الحق إذ لا قاطع من الطرفين
والمسألة من المعتقدات التي يطلب فيها اليقين وما روي عن أبي حنيفة وغيره
من أنهم رأوا ربهم في المنام مرات كثيرة فلم يثبت منهم والله أعلم
إنهم اختلفوا في حقيقة الرؤيا فقال جمهور أهل السنة إنها إدراك
يخلقه الله تعالى في قلب النائم كما يخلقه في قلب اليقظان ويجعله علامة
على أمر أو يخلقه أو قد خلقه ويقرب منه ما قال أبو منصور الماتريدي
إن لله تعالى ملكا موكلا يعرض الرؤيا على المحل المدرك من النائم فيمثل له
صورا محسوسة تارة يمثل تلك الصور المحسوسة أمثلة موافقة لما يقع
في الوجود العيني وتارة يمثل أمثلة لمعان غير محسوسة وذلك لأنه يجوز
أنه يكون مراد الجمهور خلق الإدراك بواسطة الملك وقالت الأشاعرة
والمعتزلة إن الرؤيا خيال باطل أما المعتزلة فلزعمهم أن الإدراك
مشروط بالمقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء إلى غير ذلك من الشروط
وهذه الشروط مفقودة في حالة النوم فلا إدراك لها أصلا فيكون
خيالا محضا وأما الأشاعرة فلأنهم وإن لم يشترطوا تلك الشروط
إلا أنهم قالوا النوم يضاد الإدراك فلا يجامعه أصلا قلنا لا نسلم أن
الإدراك مشروط بتلك الشروط ولئن سلم فهي شروط عادية تجوز التخلف
عنها وأن النوم إنما يضاد لما في محله من الإدراك لا لما لا يكون في محله فالجزء
المدرك من النائم لا يحله النوم فلم يجتمع الإدراك والنوم في محل واحد
والحاصل أن النوم يضاد إدراك النفس الناطقة بواسطة العقل والحواس
فلا يجامعه وإدراك النائم ليس للنفس بواسطة العقل والحواس كيف وإن الله تعالى

مطلب الاختلاف في حقيقة الرؤيا

يقبضها من بدن النائم وقت النوم ثم يرسلها اليه عند اليقظة على ما هو جواب
في تفسير قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها
فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى فلم يبق
للنائم نفس لا عقل ولا حس حتى يدرك بها بل يدرك بمجرد مدرك
في قلبه لا يوجبه النوم اصلا فلا تضاد بين النوم وادراك
النائم وهذا هو المراد بما في التعديل من ان الرؤيا نوع مشاهدة
للروح بغير ادراك العقل والحواس وقد ورد في الصحاح ان
الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءا من النبوة وهو عام للانبياء
وغيرهم لعدم المخصص بهم فالقول بانه خيال باطل باطل وروي
عن علي رضي الله عنه انه تخرج الروح عن البدن في النوم ويبقى شعاعه
في الجسد فبذلك يرى الرؤيا فاذا انتبه من النوم عاد الروح الى الجسد
باسرع من لحظة ومنه قالوا ان ارواح الاموات والاحياء
تلتقي في المنام فتتعارف ما شاء الله فاذا ارادت الرجوع الى اجسادها
امسك ارواح الاموات وارسل ارواح الاحياء ولا علم لنا
بكنه حقيقته تعالى اختلفوا ههنا في مقامين احدهما في وقوع العلم
بكنه حقيقته تعالى فذهب جمهور الماتريدية الى انه غير واقع في الدنيا
لا للبشر ولا للملك لان المعلوم منه اما اعراض مخلوقة كالوجود او سلوب
كالوجوب والقدم وغيرها او اضافات ككونه خالقا او صفات
ذاتية كالعلم والقدرة ولا شك ان العلم بهذه الاشياء لا يوجب العلم
بالكنه والواجب على المكلف هو التصديق بهذه الاشياء لا معرفة كنهه
وذهب الاشاعرة الى وقوعه مستدلين بانه لو لم يكن ذاته تعالى معلوما للعبد لم يمتنع الحكم عليه بانها غير

معلومة

معلومة وباتصافه بالصفات فلا تكفيه العلم بالوجه واختلفوا ايضا
في وقوع العلم بكنهه في الآخرة والاصح انه لا يقع ايضا لان الرؤية
لا تفيد الكنه والواقع في الآخرة هو الرؤية وثانيهما في جوازه فمنعه
الحكماء وبعض الاشاعرة والصوفية مستدلين بان العقل اما بالبديهة
وذاته تعالى ليست بديهية او بالنظر وهو اما بالرسم فلا يفيد الكنه
او بالحد فيقتضي التركيب وهو محال في حقه تعالى وجوزه جمهور المتكلمين
مستدلين بان المدرك بالكنه ليس منحصرا في البديهة والحد لجواز
ان يخلق الله تعالى علما ضروريا بكنه ذاته في شخص من الاشخاص
بلا سابقة نظر اصلا وللعباد افعال اختيارية والله تعالى خالقها

مطلب في افعال العباد

طاعة او معصية واعلم انه لا خلاف في ان المؤثر في افعالهم
الاضطرارية قدرة الله تعالى واختلفوا في افعالهم الاختيارية
فقالت الجبرية ان المؤثر فيها قدرة الله تعالى فقط واستدلوا عليه
بان قدرة العبد لو كان مؤثرا في فعله لزم اجتماع المؤثرين على معلول
واحد بمقتضى شمول قدرته تعالى ولكان العبد عالما بتفاصيل افعاله وكلاهما باطلان
وقالت المعتزلة ان المؤثر فيها قدرة العبد فقط بلا ايجاب منه كما قاله
الحكماء واستدلوا عليه بالتفرقة بين حركتي المرتعش والمختار وبانه لو لم يكن
مؤثرا مستقلا في فعله لبطل التكليف واستحقاق المدح والذم والثواب
والعقاب وبان من الافعال ما هو قبيح فلا يجوز صدوره من الله تعالى فهو
من العبد وقال الاستاذ ان المؤثر فيها مجموع القدرتين على ان يؤثر
في اصل الفعل واستدل بان قدرة الله تعالى شاملة والفرق بين حركتي المرتعش
والمختار ضروري والحق ان مجرد مقارنة القدرة بالمقدور لا تأثير لها في قبول العقل

وقال الاشعري واصحابه ان المؤثر فيها قدرة الله تعالى مع مقارنة قدرة العبد
بلا تأثير منها اصلا وهذه المقارنة هي ما سميناه كسبا واختيارا جزئيا
واستدلوا عليه بان قدرة الله تعالى شاملة والفرق بين حركتي المختار
والمرتعش ضروري فلا بد من مقارنة قدرة العبد في المختار من غير تأثير
منها والا لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد وبان فعله اما لازم الصدور
فيكون اضطراريا او جائز الصدور واللاصدور فح ان لم يتوقف
صدوره على مرجح يجب صدوره عنده بل قد يصدر عنه بلا تجدد امر منه يكون
اتفاقيا وان توقف على مرجح كذلك فلا يجوز ان يكون ذلك المرجح
منه والا لزم التسلسل في المرجحات ولو كان العبد موجدا لبعض فعله كما قاله
المعتزلة فهو من الله تعالى ويجب الفعل عنده لكونه مرجحا تاما فلا يكون العبد
مختارا مستقلا فيه وكذا في الاتفاقي فاذا الاضطراري والاتفاقي لا يكون
باختيار العبد وتأثير قدرته وقال القاضي الباقلاني واختاره جمهور
الماتريدية ان المؤثر فيها قدرة الله تعالى مع قدرة العبد ولكن قدرة الله تعالى مذهب الماتريدية في افعال العباد
تؤثر في اصل الفعل وقدرة العبد تؤثر في وصفه يعني ان لقدرة
العبد مدخلا في جعل فعله طاعة او معصية لا يعني انه مؤثر مستقل
كما قاله المعتزلة هذا هو القول بالتوسط بين الجبر والقدر وهو الحق كما سيأتي بيانه
والجواب عن الجبرية من وجهين احدهما ان ما ذكروه من الامرين انما يقوم
حجة على المعتزلة القائلين بتأثير القدرة بالاستقلال لا علينا ولا على الاشاعرة
وثانيهما انه باطل لضرورة التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وللزوم
بطلان التكليف والمدح والذم لان فعل العبد عندهم بمنزلة حركة الجماد فان قيل
لا محيص عن الجبر بعد تعميم علمه تعالى وارادته لانهما اما ان يتعلق بوجود فعل العبد فيجب

لامتناع

لامتناع انقلاب علمه جهلا او بعدمه فيمتنع لامتناع تخلف مراده عن ارادته
ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا لا نسلم ان لعلمه وارادته مدخلا
في جعل متعلقهما واجبا او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم لكونه صفة له
وحكاية عنه والارادة تابعة للعلم التابع للمعلوم لانه انما يريد على وجه
علمه والمعلوم فيما نحن فيه هو الفعل الاختياري او الترك الاختياري لانه
يعلم ان العبد الفلاني يفعل فعلا فلانيا او يتركه باختياره فلا يكون
واجبا فلا يكون واجبا بتعلق علمه وارادته ولا ممتنعا كيف لا ولو كان فعل
العبد واجبا او ممتنعا بتعلقهما لكان فعله تعالى ايضا واجبا او ممتنعا
بتعلق علمه وارادته بفعله ايضا لان ما علم الله وجوده واراده في فعله
في الازل يجب وما علم واراد عدمه فيه يمتنع فيلزم ان لا يكون الله تعالى موجبا
في فعله لا مختارا مع انه مختار فلا مدخل للشيء من علمه وارادته في جعل متعلقهما
واجبا او ممتنعا فلا جبر من جهتهما فان قيل معنى الاختيار هو التمكن
من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها لان بعد تعلق الارادة
القديمة لاحد الطرفين يجب ذلك الطرف ولا تمكن لارادة ضده وهذا
المعنى متحقق في ذاته تعالى بالنسبة الى ارادته لانه تمكن في الازل ان يتعلق
ارادته بكل من الطرفين على البدل وان لم يتمكن بعد تعلقها وكذا
متحقق بالنسبة الى علمه لان علمه لا يوجب شيئا قبل تعلق ارادته لان تعلقهما
ازلي ولا يتصور القبلية والبعدية في الازلي حتى يتصور الوجوب بتعلق
العلم قبل تعلق ارادته فلا يتصور الايجاب في ذاته تعالى اصلا بخلاف
ارادة العبد فانه تعلقها حادث بعد تعلق علمه وارادته تعالى فيتحقق
الوجوب في فعله قبل تعلق ارادته به فلا تمكن من الطرفين حال تعلق ارادته

فلم يوجد فيه معنى الاختيار وكان مجبورا في فعله ولما حصل ان علمه وارادته
وان لم يوجب الجبر في حقه لكن يوجبه في حق العبد قلنا ان علمه وارادته
يتعلقان بفعل العبد باختياره فلا يكون واجبا فان قيل فيلزم ان يكون
فعله الاختياري واجبا قلنا الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
بل يحققه فان قيل ننقل الكلام الى اختياره بانه تع يعلم وجود اختياره
لفعله فيجب فيلزم الجبر في اختياره وان لم يلزم في فعله قلنا هذا مذهب
الاشعري القائل بان العبد مختار في فعله مضطر في اختياره وهو جبر
متوسط ولسنا في صدد ابطاله ههنا بل في صدد ابطال الجبر المحض
ويكفينا فيه اثبات الاختيار في فعله سواء كان مجبورا في اختياره
اولا وابطال مذهب الاشعري سيأتي فيما بعد والجواب عن المعتزلي
من وجوه الاول ان ما ذكروه اولا انما يقوم حجة على الجبرية النافين
لقدرة العبد اصلا لا علينا ولا على الاشعري والثاني انا لا نم ان قدرة
العبد لو لم تكن مؤثرة لزم بطلان الامور المذكورة لان مدارها على القدرة
والاكتساب لا على تاثير القدرة فلا يقوم حجة علينا ايضا لانا قائلون بالقدرة
والاكتساب بل انما يقوم على الجبرية وكذا في الافعال وحسنها على الاكتساب
والمحلية لا على الخلق والتاثير والثالث ان القول بتاثير قدرة
العبد لا يخلو اما ان يستلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
شخصي او تخصيص قدرة الله تع ببعض الممكنات وقد ثبت عمومها والجواب
عن الاستناد بوجهين احدهما انه ان اراد ان كلام القدرتين مستقل
في التاثير على ما هو الفرض يلزم توارد العلتين المستقلتين وان اراد التاثير
بالاشتراك يلزم النقص في قدرة الله تع وتاثيرها انا لا نم انه لا فرق بين

وكن

وكن المرتعش والمختار الا بانه تاثير لجواز الفرق بمقارنة القدرة والجواب — والجواب عن الاشعري
عن الاشعري من وجوه ايضا الاول ان ما ذكره اولا من لزوم اجتماع
المؤثرين المستقلين انما يرد على المعتزلة لا علينا والثاني ان ما ذكره ثانيا
منقوض بفعله تع لجريانه فيه بعينه مع تخلف المدعى بان يقال لو كان
الله تع موجدا مستقلا في فعله فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف
ترجيح فعله على مرجح يجب الفعل عنده وذلك المرجح لا يجوز ان يكون منه تع
والا لزم التسلسل في المرجحات فيكون من الغير ويجب فعله تع عنده فيلزم
ان لا يكون البارئ تع مختارا مستقلا في فعله بل يكون مضطرا مع انه مختار
وان اجيب عنه بمنع جريان الدليل فيه بان يقال ان حاصل الدليل هكذا
انه ان لم يتمكن من تركه بل كان لازم الصدور يكون اضطراريا وان تمكن
من فعله وتركه فان لم يتوقف صدوره على مرجح يكون اتفاقيا وان توقف
على مرجح يجب لا يكون ذلك المرجح من العبد والا لكان حادثا محتاجا
الى مرجح اخر فيلزم التسلسل في المرجحات فيلزم ان ينتهي الى مرجح قديم وهو
ارادته تع قطعا للتسلسل يجب الفعل عند ذلك المرجح القديم لكونه مرجحا
تاما فلا يكون العبد مختارا مستقلا في فعله بل مضطرا بخلاف فعل البارئ
فانه محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين
وذلك المرجح القديم هو ارادته تع لا يحتاج الى مرجح اخر لكونه قديما
مستندا الى ذاته تع بالذات فلا يلزم التسلسل فيكون البارئ تع مستقلا
في فعله قلنا فحينئذ يلزم ان يجب فعله تع عند ارادته القديمة مثل فعل العبد
فلا يكون مختارا مستقلا في فعله ايضا فان قيل انه انما يجب بارادته
واختياره فلا يكون مضطرا فيه بل مختارا لان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار

قلنا فكذا فعل العبد يجب بارادته واختياره لانه تع يريد فعل العبد باختياره
فان قيل ان فعل العبد وان وجب باختياره ايضا الا انه لا احتياج
الا الى الارادة القديمة قطعا للتسلسل لا يكون مستقلا فيه بخلاف البارى تع لانه مستقل
في فعله لعدم احتياجه الى مرجح من الغير قلنا انه تع وان لم يحتج في فعله الى مرجح
الا ان ارادته مستندة الى ذاته بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار فاذا
وجب الفعل بالنسبة باختياره تطرق اليه الايجاب والاضطرار بالضرورة والثالث
انا سلمنا ان صدور الفعل من العبد يتوقف على مرجح يجب عنده لكن لا نم ان
ذلك المرجح لا يجوز ان يكون من العبد لجواز ان يكون اختياره الجازم
وارادته القاطعة مرجحا وقولكم ننقل الكلام الى ذلك المرجح وهو اختياره
الجازم فان احتاج في صدوره من العبد الى مرجح كذلك يلزم التسلسل والا يلزم
الترجيح بلا مرجح قلنا نختار الشق الاول اولا ونمنع لزوم التسلسل لجواز
ان يكون اختيار الاختيار عينه وعلى تقدير لزومه نمنع بطلانه لان الاختيار
ليس من الامور الموجودة في الخارج بل من الامور الاعتبارية لا موجودة
ولا معدومة والتسلسل في امثاله جائز ونختار الشق الثاني ثانيا ونمنع
بطلان اللازم لان المحال هو الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد
وذلك ليس بلازم ههنا لان الاختيار ليس بموجود في الخارج بل من الامور الاعتبارية
فيجوز للفاعل المختار ان يختار الوقوع مع تساوي الاختيار واللااختيار
عنده بلا مرجح موجب لاختياره ووقوع الفعل كما في قدحي العطشان
اذ لا يلزم منه وجود الممكن بلا موجد لعدم الوجود فيه فان قيل على كلا التقديرين
لا شك ان اختيار العبد وارادته امر ممكن وكل ممكن يستند الى البارى تع
بالذات فكيف يصح القول باستناده الى العبد بل في التقديرين قلنا تلك الكلية

الكلية

الكلية في الممكنات الموجودة والاختيار من الامور الاعتبارية فليس مما يتعلق
بالخلق اذ الخلق يقتضى الوجود ولا وجود له فليس بمخلوق فيجوز استناده الى
العبد اذ المحال استناد امر موجود الى العبد لا استناد امر اعتباري فان قيل
سلمنا ان الاختيار الجازم للعبد مستند اليه لا الى الله تع لكن لا يلزم منه كون
العبد مختارا لان الغرض ان ذلك الاختيار الجازم هو المرجح الموجب التام
لفعله فيجب الفعل عنده قلنا الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار الرابع
ان حاصل مذهبهم وخلاصة دليلهم ان العبد مختار في فعله مضطر في اختياره
لوجوب استناده الى الارادة القديمة قطعا للتسلسل ولا يخفى عليك ان هذا
لا يغني عن الحق وهو التوسط شيئا لان كون اختياره اضطرارا يستدعي
كون فعله ايضا اضطراريا لان مجرد مقارنة الاختيار الاضطراري للفعل
وهو المسمى بالكسب عندهم لا يفيد شيئا من الحق ما لم يثبت لقدرة العبد
واختياره تاثيرا كما اثبته الماتريدية بل ولا يفيد شيئا من الحق وان
اثبتوا له تاثيرا ما لم يسندوا الاختيار الى العبد كما اسنده اليه
الماتريدية لا الى الله تع كما اسنده اليه الاشعرية اذا عرفت هذا فلنات
الى بيان ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر ولا بد لنا من تمهيد اربع
مقدمات حتى يتيسر لنا ذلك الاولى ان لفظ الفعل والمصادر قد
يطلق ويراد به المعنى المصدري الذي يسمى تاثيرا كاحداث الحركة وقد يطلق
ويراد به الحاصل بالمصدر الذي يسمى اثر الفاعل كالحركة القائمة مع المتحرك
في الخارج والاول امر عدمي لا وجود له في الخارج والا لزم التسلسل المحال
والثاني امر موجود الثانية ان كل ممكن موجود لا بد له من علة تامة
يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها على ما برهن في محله الثالثة ان جملة

شرع في بيان مذهب الماتريدية في افعال العباد

لما يتوقف عليه وجود كل ممكن وجب وجوده عندنا كما لا بد ان تشتمل على امر لا
موجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي وذلك لان
جملة ما يتوقف عليه وجود زيد مثلا لا يمكن ان يكون قديما بتمامها
والا لزم قدم زيد لما مر في المقدمة الثانية ولا ان وقت حدوثه
ان كان من تلك الجملة لم يكن الموقوض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه
وهذا خلف وان لم يكن من تلك الجملة كان حدوثه في ذلك الوقت
رجحانا بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا ايجاد وكلاهما باطلان
ولا ان يكون حادثا بتمامها والا لزم التسلسل المحال في طرف العلل
بل يكون بعضها قديما وبعضها حادثا فحينئذ ان لم يدخل في تلك الجملة امر
لا موجود ولا معدوم لكانت الجملة اما موجودات محضة او معدومات
محضة او مركبة منهما والكل باطل اما الاول فلاستلزامه قدم الحادث
او انتفاء الواجب لوجوب استناد تلك الموجودات
المحضة الى الواجب قطعا للتسلسل فيلزم احد المحذورين بالضرورة
لانه اما ان يدوم بدوام علته فيلزم قدم الحادث او لا يدوم
بل ينتفي فانتفاؤه ليس الا لانتفاء علته فيلزم انتفاء الواجب
واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة للموجود وايضا
ان وجود زيد مثلا متوقف على اجزائه الموجودة بالضرورة
فكيف يكون جملة ما يتوقف عليه وجوده معدوما محضا واما الثالث
فلان علة زيد الحادث مثلا لو كانت مركبة منهما لكان وجود
جميع الموجودات التي تفتقر اليها وجود زيد مستلزما لوجوده
ضرورة توقفه على تلك المعدومات ايضا لكن اللازم باطل لما تقرر عندهم

انه كلما

انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد مثلا يوجد ١٠٠
زيد من غير توقفه على عدم شيء اصلا اذ لو توقف عليه ولنوضحه
عدم عمرو مثلا فاما ان يتوقف على عدمه السابق فيلزم قدم زيد ضرورة
دوام المعلول بدوام علته التامة والفرض انها قديمة واما على عدمه
اللاحق بعد وجوده فعدمه اللاحق لا يمكن الا بزوال جزء مما يتوقف
عليه وجوده ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود علته
التامة فذلك الجزء الزائل اما ان يكون موجودا محضا فزال او معدوما
محضا او مركبا منهما والكل باطل اما الاول فلاستلزامه انتفاء
الواجب لان الموجود المحض يجب استناده الى الواجب قطعا للتسلسل
فانتفاؤه لا يكون الا بانتفاء الواجب وهو محال فلا يتصور
زوال عمرو الحادث بزوال الموجود المحض واما الثاني فلان زوال
لا يتصور الا بزوال عدمه وزوال العدم وجود ولنفرضه وجود
بكر مثلا فيلزم ان يكون وجود زيد بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه
من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم
عمرو الموقوف على زوال المعدوم الموقوف على وجود بكر وهذا
خلاف الفرض لانا فرضنا وجود جميع ما يتوقف عليه من الموجودات
واما الثالث فلما ذكرناه في الاول والثاني بعينه واذا ثبت بطلان
الكل ثبت دخول امر لا موجود ولا معدوم والرابعة ان الباطل
هو الرجحان بلا مرجح لا ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين
بلا مرجح او لانه واقع كما في قدحي العطشان اذا عرفت هذه المقدمات
فاعلم ان الافعال الاختيارية للعباد بمعنى الحاصل بالمصدر على ما عليه النزاع حاصلة

بمجموع قدرة الله وقدرة العبد بمعنى ان قدرة الله تعالى مؤثرة في اصل وقدرة
العبد في وصفه لكن لا بمعنى ما قاله المعتزلة بل بمعنى ان لقدرة العبد صنعا ما
وتاثيرا ما في جعل فعله طاعة ومعصية وذلك لوجهين الاول انا نعلم
بالضرورة الوجدانية ان للعبد قصدا واختيارا في بعض افعاله كالحركة
المختارة دون بعض كحركة المرتعش ونعلم ايضا ان ذلك القصد والاختيار
لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ لا قد لا يقع الفعل مع تحقق القصد وسائر
اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من العبد كما في خوارق
العادات فعلمنا ان فعل العبد حاصل بخلق الله تعالى واختيار العبد بان
خلق الله تعالى عقيب صرف ارادتنا الى طرف الفعل القدرة عليه والفعل معا
بجري عادته وذلك الصرف هو الذي سميناه قصدا وكسبا واختيارا
جزئيا وترجيحا ثم ذلك القصد والاختيار ليس بمخلوق لله تعالى لانه ليس امرا
موجودا حتى يكون مخلوقا بل امر اضافي ليس بموجود ولا معدوم ومستند
الى ارادة العبد وصادر عنه بطريق الاختيار بان اختار طرف الوقوع
مع تساوي الاختيار واللااختيار عنده بلا مرجح اذ لا يلزم منه الا ترجيح
الفاعل المختار بدون المرجح وذلك ليس بمحال بل المحال الرجحان بلا مرجح
بمعنى وجود الممكن بلا موجد وهذا غير لازم اذ لا وجود للاختيار على
ما نقول ان صدوره من العبد يجوز بطريق الايجاب بان يصدر عنه
الاختيار باختيار او موجب ويمتنع لزوم التسلسل يجوز ان لا يكون اختيار
الاختيار عينه وعلى تقدير لزومه يمتنع بطلانه لكونه في الامور الاعتبارية
والثاني انا نعلم بالضرورة ان للعبد صنعا ما في بعض فعله كالحركة
الاختيارية وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم داخل

في جملة

في جملة ما يتوقف عليه تلك الحركة لا في نفس تلك الحركة التي هي الموجودة
في الخارج لان صنعه في الحركة الموجودة في الخارج اما ان يكون بلا واسطة
من العبد اصلا او بواسطة امر موجود او بواسطة امر معدوم والكل
باطل اما الاول فلان تلك الحركة لكونها من الامور الموجودة في الخارج
يجب وجودها عند تمام علتها لان الامور الموجودة لا توجد في الخارج
ما لم يجب وجودها عن علتها التامة فلا يتصور صنع العبد وتاثيره الاختياري
فيها لان الوجوب ينافي الاختيار والغرض ان لا اختيار للعبد في جملة
ما يتوقف عليه حتى يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
واما الثاني فلان ذلك الموجود الذي يكون الصنع بواسطته
يجب وجوده بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد
ايضا ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان
عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه للعبد وان كان عدما لاحقا توقف
على زوال جزء من العلة التامة للموجود وذلك الجزء ان كان امرا موجودا
كان واجبا للزوم استناده الى الواجب قطعا للتسلسل فيمتنع زواله
للعبد والا لزم انتفاء الواجب وان كان امرا معدوما فزوال العدم
وجود فيعود الامر في المقدمة الثانية فيلزم بواسطة وجود شيء ايضا
وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
لما ذكرناه فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا
في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم
يبق لصنعه اثر في امر ما اصلا ولزم منه بطلان ما ثبت بالضرورة الوجدانية

ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب وجود الفعل
عنده البتة حتى يلزم ان يكون العبد موجدا لذلك الشيء وخالقا له
لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود
العبد وقدرته وارادته وسلامة الالات فتعين ان ذلك الامر الغير الموجود
والا معدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهذا
الامر هو المسمى بالكسب والفعل حاصل به ويخلق الله تعالى عقيبه
بجري العادة ولذا قلنا والعبد كاسب لها اختلفوا في معنى الكسب
مع اتفاقهم على تحقيقه على ما حققه الاشاعرة انه عبارة عن مجرد
مقارنة قدرة العبد للفعل وعلى ما حققه الماتريدية انه عبارة
عن صرف العبد قدرته الى طرف الفعل وقصده اياه وهو ليس بموجود
ولا معدوم بل هو من قبيل الاحوال وشرط عادي لخلق الله تعالى
ذلك الفعل وقدرته عليه علة عادية له فظهر من هنا ان الاحوال
ثابتة عند الماتريدية كما قال المعتزلة بخلاف الاشعري واصحابه
فانهم ينكرون الاحوال ولهذا قالوا انا مختارون في افعالنا
مضطرون في اختيارنا لان الاختيار لو كان من قبيل الاحوال
عندهم لما ذهبوا الى القول باضطراره اذ لا يجب في استناده
الى الواجب حتى يكون واجبا بل يجوز ان يصدر من العبد بلا استناد
الى الواجب بالذات لعدم الوجود فيه والكل اي كل من افعال
العباد يعني لا حصر بالمصدر اختيارية او اضطرارية خيرا او شرا
بخلقه تعالى نعوح عليه وخلقه اذ لا خالق سواه فان قيل قد
ذكر في محله ان من قال ان الايمان مخلوق فهو كافر قلنا انه من حيث هو توفيق الله تعالى

وهدايته

وهدايته غير مخلوق لان مرجعه الى التكوين ومن حيث انه
تصديق وقبول من العبد مخلوق لانه من افعال القلب وقضائه
اي خلقه مع زيادة احكام فان قيل لو كان الكفر بقضاء الله تعالى
لوجب الرضا به قلنا ان الكفر مقضي لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء
دون المقضي وقدره اي تقديره في الازل قيل مرجعهما الى التكوين
فان قيل لو كان الكل بالقضاء والقدر يلزم ان يكون الكافر مجبورا في كفره
قلنا اللازم هو الوجوب بالاختيار لان المقضي عليه هو الكفر بالاختيار
والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وارادته
لعموم ارادته على ما مر ثم اختلفوا في اطلاق القول على الله تعالى
بانه مريد الكفر والفسوق فذهبت الواقفية الى عدم جوازه
كما لا يجوز اطلاق القول بانه خالق القردة والخنازير والقاذورات
مع كونها مخلوقا له تعالى وذهب غيرهم من المتكلمين
الى جواز اطلاق الكل وقالت المعتزلة انه تعالى مريد للطاعة
غير مريد للمعاصي بل كاره لها واستدلوا على عدمه بوجوه الاول انه
لو كان مريدا له وقد امره بالطاعة فالامر بخلاف ما اراده سفه
قلنا لا نم انه سفه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع
المامور به بل قد يامره للامتحان هل يطيعه ام لا والثاني انه لو كان
الكفر مرادا لله تعالى لكان الاتيان به موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة
وانه باطل قلنا الطاعة موافقة الامر لا موافقة المراد والامر غير الارادة
وغير مستلزم لها لانفكاكه عنها في صورة الامتحان والثالث انه لو اراد
الله الكفر وخلافه مراد الله ممتنع عندكم لكان الامر بالايمان تكليفا بالمحال قلنا اللازم

يمتنع التكليف به حالا بل لانه متعلقا بالقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالته
في نفسه كاجتماع النقيضين او لاستحالة صدوره عن الانس عادة
كالطيران في الهواء لا ما يكون مقدورا بالفعل للمكلف والايمان في نفسه
مقدور له بالقدرة الكاسبة فيصح التكليف به و الثاني ان ارادة
القبيح قبيحة كخلقه وكلما ان القبيح كسبه لا ارادته وخلقه لان الخالق
يرعى في خلقه الحكمة وكتبه في اللوح المحفوظ اي اثباته فيه وهو
الذي سماه الحكماء بالعقل الفعال والايمان والطاعة اي النوافل
بامره ورضاه اي بترك الاعتراض عليه ومحبته باستحسانه والكفر
والمعاصي ليس بامره لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء ورضاه
لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ومنه قالوا ان الرضا بالكفر كفر
بالاتفاق لانه لا يرضاه الا الشقي واستحسان ما لا يرضاه الله تعالى كفر
بالاتفاق واما الرضا بكفر غيره ففيه اختلاف فذهب الاشاعرة الى انه
كفر ايضا وقالت الماتريدية ليس بكفر ما لم يستحسنه ومحبته لقوله تعالى
والله لا يحب الفساد ولا يحب الكافرين قال ابن الهمام في المسايرة
نقلا عن امام الحرمين ان من حقق لم يختف عن القول بان المعاصي
بمحبته ورضاه ونقله بعضهم بمعناه عن الاشعري لتقارب الارادة
والمحبة والرضاء في المعنى لغة فان من اراد شيئا فقد رضيه واحبه ثم قال
ان ما قاله امام الحرمين خلاف كلمة اكثر اهل السنة لتصريحهم بان الكفر مراد
الله تعالى ولا يحبه ولا يرضاه وان الارادة والمحبة والرضاء متغايرة المعنى
لكن هذا القول وان كان مخالفا لاكثر اهل السنة الا انه لا يلزم فائدته
ضرر في الاعتقاد لان مناط العقاب مخالفة النهي وان كان متعلق النهي محبوبا فالتام للعاجز

على كونه

مطلب
ان الكفر والمعاصي
بارادته وقضاه لا برضاه
ومحبته اصلا

على كونه وان كان محبوبا لانه خالف النهي ولا يجب عليه تعالى شيء لانه
الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم او عما تركه يخل بالحكمة
او عما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان جائز الترك
في نفسه والكل محال في حقه تعالى من اللطف وهو ما يقرب العبد الى
الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء والمعتزلة
اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان تركه يوجب نقض غرض التكليف
لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيعه الا باللطف فلو كلفه
بدونه يكون ناقضا الغرض من التكليف وهو محال على الله تعالى فلكن
هذا مبني على ان افعاله تعالى معللة بالاغراض على ما هو مذهبهم لكنه
باطل عندنا و الاصلح ذهب البغداديون من المعتزلة الى وجوب
الاصلح في الدين والدنيا والبصريون منهم الى وجوب الاصلح في
الدين فقط واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين واقصى
ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن به عنده المكلف ويطيع وانه فعل
بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار
لامنوا جميعا والا لكان بخيلا ويرد عليهما الكافر الممتحن الفقير المبتلى بالالام
والاسقام لان الاصلح بحاله ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب
عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب
خلوده في النار ولا يخفى عليك ان مرادهم بهذا الاصلح بالنسبة الى الشخص
لا بالنسبة الى النوع كما ذهب اليه الحكماء في نظام العالم فلا وجه لما قيل ان
الاصلح في حق ذلك الكافر بالنسبة الى النوع هو ما كان عليه من الاحوال
واما القول بان عدم خلقه او موته طفلا او سلب عقله ليس مقدورا لم يبين البطلان

وحكاية الاشعري مع الجبائي مشهورة والثواب على الطاعة اوجبه المعتزلة
بان التكليف اما لا لغرض وهو عبث او لغرض عائد الى الله تعالى وهو
محال او الى العبد اما في الدنيا وهو مشقة واما في الآخرة وهو اما الاضرار
وهو باطل اتفاقا واما النفع وهو الثواب قلنا انه لا لغرض ولا عبث
فيه لان العبث ما يخلو عن الحكمة والفائدة لا ما يخلو عن الغرض
وافعاله تع تخلو عن الحكمة والفائدة وان لم تكن معللة بالاغراض
والعقاب على المعصية اوجبه المعتزلة على الكبيرة بلا توبة ووجوا
عليه العفو مستدلين بان الله تع اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب
فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان
على الله تع اجيب بان غايته عدم وقوع الخلف والكذب ولا يلزم
منه الوجوب على الله تع وهو المدعى ورد بانه ح يلزم جواز المحال وهو
محال على الله تع لان امكان المحال محال فالاوجه في الجواب ان يقال ان
وعيده تع مشروط بقيود وشروط معلومة من النصوص الاولى كالاصرار
وعدم التوبة وعدم عفوه فلم يذكر في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب
ولا الخلف اه ان الغرض منه اثبات المذهب مع المسلم انه ليس مشروط
بشروط ولا الغرض منه الترهيب لكن انما يدل على استحالة وقوع الخلف
لا على الوجوب عليه تع اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب
عليه كما ان ايجاد المحال محال في حقه تع ولا يقال انه حرام عليه تع بل الوجوب
والحرمة عليه فرع القدرة على الواجب والحرام وقد يجاب عنه بجواز
الخلف في الوعيد على ما ذهب اليه الكثير من اصحابه والمعوض على الامام
اذ لا يجب عليه شيء اصلا ان اثاب فبفضله وبمقتضى وعده لانه منجز وعده بالاتفاق

لان الخلف في الوعد

لان الخلف في الوعد نقص على الله تع فان قيل اذا لم يجز الخلف في الوعد على
الله تع يجب عليه تع ثواب المطيع كما قاله المعتزلة قلنا لا يلزم من عدم جواز
الخلف الوجوب عليه تع لان غايته عدم وقوع الخلف فيه وهو ليس
عين الوجوب ولا يستلزم وهو ان عاقب فبعدله لانه مالك الملك
فله التصرف في ملكه وبمقتضى وعيده لعدم جواز الخلف في الوعيد
ايضا عند محققي الماتريدية كما في الوعد لانه يستلزم الكذب وتبدل
القول على الله تع ويجوز عدم خلود الكفار في النار وقد قامت
القواطع على خلودهم وجمهور الاشاعرة جوزوا الخلف في الوعيد
وقالوا انه كرم لا نقص فيجوز على الله تع بخلاف الخلف في الوعد فانه
نقص يجب تنزيه الله تع عنه وحملوا الوعيدات على انشاء الترهيب فلهذا
يجوز الخلف فيه يفضي الى اصرار العاصي على عصيانه وهو مناف للتشديدات
الوعيدية ولا قبح في فعله لان الحاكم بالقبح اما العقل او الشرع ولا مساغ
للعقل بعدما جاء الحكم على الله تع ولانه نقص يجب التنزيه عنه ولا ينسب في الحكم
الاجور والظلم لان الظلم هو التصرف في ملك الغير بغير حق وقيل
هو وضع الشيء في غير محله وكلاهما لا يتصوران في حقه تع يفعل الله
ما يشاء ويحكم ما يريد وافعاله ليست معللة بالاغراض والغرض
ما لاجله يصدر الفعل عن الفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك
قالوا ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل اعلم ان جمهور
اهل السنة بعد اتفاقهم في هذه القضية افترقوا فرقتين فذهب
الماتريدية الى وجوب السلب بعمومه بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله
معللة بالاغراض مع عدم خلوه عن الفائدة والمصلحة والسند لوا عليه

بوجهين الاول انه لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا
بتحصيل ذلك الغرض وذلك محال على الله تعالى لانه كامل من جميع
الوجوه لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال
بالغير لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل
من عدمه والا لم يصلح غرضا للفعل فيلزم المحذور المذكور الثاني
انه لو كان شيء من الممكنات غرضا للفعل لما كان حاصلا بخلقه ابتداء
بل بتبعية ذلك الفعل واللازم باطل لما ثبت ان الكل مستند اليه تعالى
ابتداء بلا واسطة امر وذهب الاشاعرة الى عدم الوجوب
بمعنى ان التعليل بالاغراض ليس بواجب في جميع افعاله واستدلوا
عليه بانه لو كان جميع افعاله تعالى معللا بالاغراض فلا بد ان ينتهي
الى ما لا يكون غرضا بل مقصودا لنفسه لامتناع الدور والتسلسل
الاغراض فلا يجب القول بلزوم الغرض في جميع افعاله تعالى اذ فيه انتهى
افعاله الى فعل لا غرض له بل هو مقصود لنفسه قال في شرح
المقاصد والحق ان تعليل بعض افعاله سيما الاحكام الشرعية
بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات
والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الانس
والجن الا ليعبدون واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض
فمحل بحث انتهى وفيه بحث لانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم
والمصالح عللا غائية واغراضا باعثة فلا شيء من افعاله واحكامه
معللا بهذا المعنى وان اراد به مجرد ترتبها على الافعال والاحكام
فجميع افعاله واحكامه كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر لنا وبعضها

مما يخفى

مما يخفى بل الحق هو المذهب الاول اعني وجوب سلب الاغراض عن جميع
افعاله وحمل ما ورد من النصوص الدالة على تعليل افعاله تعالى بالاغراض
على الغاية والمنفعة والفائدة دون الغرض والعلة الغائية وذلك
لان جميع افعاله تعالى محكمة متقنة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى الخلق
لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون
اغراضا وعللا غائية لافعاله والى هذا اشار بقوله ولكن رائع الحكمة
والمصالح راجعة الى العباد في جميع افعاله واحكامه تفضلا لا وجوبا
اذ لا وجوب عليه يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء من عباده
بمعنى يخلق الضلالة والاهتداء اي فقدان الطريق الموصل الى المطلوب
ووجدانه اذ لا خالق غيره وهو المراد في قوله تعالى ويهدي من يشاء الى
صراط مستقيم لا يهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء
ومن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا لا بمعنى وجدان الله العبد ضالا او تسميته ضالا لان
التعليق بالمشيئة ينافيه ولا بمعنى بيان طريق الحق لانه يعم الجميع
من المؤمن والكافر بل لا معنى لتعليق البيان ايضا الى المشيئة فتحقيقه
ظهر بطلان ما زعمه المعتزلة ان الهداية والضلالة في الايات المذكورة
بمعنى وجدان العبد ضالا او بمعنى تسميته ضالا او بيان طريق الحق
ولا حاكم سواه لقوله تعالى ان الحكم الا لله فليس للعقل حكم اصلا خلافا
للمعتزلة فانهم قالوا العقل علة موجبة لحسن بعض الاشياء كمعرفة
الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم والانقاذ
الوفاء والاداء وعلة محرمة لقبح ما استقبحه مثل الجهل بالصانع والكفران

في الحسن والقبح العقليين

بقبائحه والظلم والسفه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية
لانها غير موجبة بذاتها بل هي امارات في الحقيقة يصح تخلف الاحكام
عنها كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا وعدم الملك في البيع بشرط
الخيار ويجري فيها النسخ والتبديل بخلاف العقل فانه موجب
ومحرم بذاته لهذه الاشياء ولا يجري فيه النسخ والتبديل فكان
فوق العلل الشرعية في الايجاب والتحريم والتحسين والتقبيح
ولهذا انكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة ولكون الكفر والمعاصي
داخلة تحت ارادة الله سبحانه وتعالى لان العقل لا يحسنه حتى يوجبه
ولا موجب فيه والعلل الشرعية دونه فلا تعارضه وجعلوا التكليف
بالايمان متوجها بنفس العقل بلا انضمام امر اليه اصلا وقالوا
لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقوف عن طلب الحق وفي
ترك الايمان حتى ان الصبي العاقل مكلف بالايمان وكذا من لم يبلغه
الدعوة في زمن الفترة او نشأ في جبل ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا
او غفل عنه ومات على ذلك فانه ليس بمعذور لوجود ما يوجب
الايمان وهو العقل وحكموا انه من اهل النار واستدلوا عليه
بوجوه الاول بقصة ابراهيم عم والجواب عنه ان ما ذكرتم من حسن
الايمان وقبح الكفر ونحوهما وان كان حسنه العقل او قبحه لا يرده الشرع
وان الشرع تابع للعقل فيما عرف حسنه او قبحه وقصة
ابراهيم عم كلها مسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون العقل موجبا بذاته
حاكما في نفسه كيف وانه عاجز بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة
والعقل آلة لمعرفة ذلك لا موجب لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل
بنفسه

بنفسه لا يكون موجبا بل غايته افادة العلم بالمدلول فان قيل ان
الشرع لم يثبت ما لم يدركه العقل لكونه دونه لانه اصل له قلنا انه ممنوع
بشرعية اعداد الركعات ومقادير الزكوة والحدود فانها مما لا سبيل للعقل
فيها ولان الله تعالى انما شرع العلل الشرعية لتثبت الاحكام ابتلاء وفعاله في
فان ايجابه امر غائب عنا فلم يمكن بدون علة ظاهرة بخلاف الاحكام الشرعية
ابتلاء وفعاله في الحرج فكانت العلل الشرعية امارات في الحقيقة فلو جعلنا
العقل علة موجبة للاحكام بنفسه مع كونها امورا غائبة عنا لادى
الى الحرج وهو خلاف وضع العلل الشرعية الثاني ان حسن العدل وقبح
الظلم مما لا ينكره عاقل حتى من لا يتدين بدين ولا يعمل بشرع فانهم
مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم لولا انه ذاتي يعرف بالعقل
لما اتفقوا على ذلك قلنا ليس اتفاقهم فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع
فيه اعني كونه متعلق المدح والذم والثواب والعقاب عند الله بل بمعنى
على ما سيأتي بيانه الثالث ان من كان له غرض واستوى في تحصيله الصدق
والكذب ومن قدر على الانقاذ والاهلاك يختار الصدق والانقاذ
وما هو الا لحسنهما الذاتي عقلا قلنا لا نم انه لحسنهما بل لكون الصدق
اصلح واوفق لمصلحة العامة ولا استواء بينهما من كل وجه لاختلاف لوازمهما
وان استويا المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص لا مطلقا ولو فرضنا
الاستواء من كل وجه فلا نم ايثار الصدق قطعا وان القطع بايثاره
عند الفرض لا عند وقوع المفروض والحال انما جزم به عند الفرض لا عند
وقوع المفروض والفرق بينهما ظاهر على ما بيناه في حاشية المرآة ولو كان
الانقاذ ايضا برقة الجنسية المجبولة في الطبيعة والحاصل ان ايثار الصدق

والانقاذ لحسنهما لا لامر الله الرابع انه لو لم يكن العقل حاكما بالحسن والقبح لكان الشرع عبثا لزم افحام الرسل وذلك لان المكلف لو قال في وجوب النظر في معجزته حتى نعلم صدقه لا انظر حتى يجب علي النظر ولا يجب علي النظر ما لم يثبت الشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لم يمكن للرسول الزامه النظر ووجه المعجزة بالافحام اجيب عنه بوجهين الاول انه مشترك الالزام وذلك لان للمكلف على تقدير كونهما عقليين ان يقول لا انظر ما لم يجب النظر علي ولا يجب علي ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب مقدمات لا بديهي الثاني ان المكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر لان نفس الوجوب والثبوت اي ثبوت الشرع في نفس الامر لا يتوقف على نظر المكلف وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب لان وجوب النظر لا يتوقف على العلم بوجوبه ولا على العلم بثبوت الشرع بل يجوز ان يجب عليه بدون العلم بالوجوب والثبوت وانما يتوقف على العلم بهما العمل بالواجب لا الوجوب نفسه وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم لم يصح قوله لا يجب ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب حتى يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب نفسه وان عكس اراد العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر واراد التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب فحينئذ جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحيح مادته فاسد صورته فلا يصح الاحتجاج به الخامس انه لو لم يكن العقل حاكما بهما بل كان الشرع عبثا لزم محالان الاول هو انه لا يقبح شيء قبل السمع فيلزم جواز نسبة الكذب اليه وجواز اظهار المعجزة

على يد

على يد الكاذب فلا يقبح شيء منهما بعد السمع والثاني لزم الدور فان حجية السمع موقوفة على صدقه ولو توقف صدقه على السمع لزم الدور والثاني ان لا يقبح شيء من انواع الكفر من العالم بخلافه قبل السمع وهو باطل واجيب عن الاول بان اللازم الامتناع العقلي في صدور الكذب من الله وخلق المعجزة على يد الكاذب وان جوزنا عدم وقوعهما ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نسلم انه للقبح عقلا لجواز كونه لامر اخر مثل كونه نقصا او مخلا لنظام العالم وعن الثاني بانا لا نسلم وجود الكفر المتنازع فيه اعني التحريم الشرعي قبل الشرع ووجود غيره لا يضر ولا مهدر بالكلية خلافا للاشعري والبخاريين من الماتريدية فانهم قالوا لا عبرة للعقل اصلا بدون السمع لا بكونه موجبا لحسن بعض الاشياء وقبح بعضها كما هو عند المعتزلة ولا بكونه آلة لمعرفته كما قاله الماتريدية بل الموجب والمعرف هو الشرع عندهم على الاصح حتى قالوا لا عبرة لايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله وان من لم تبلغه الدعوة وغفل عن الاعتقاد مطلقا او اعتقد الشرك ومات عليه فهو معذور وان قتله يكون ضامنا واحتجوا عليه بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة لما نفى العذاب قبل البعثة ولكانت حجة الله قائمة قبل البعثة في حقهم قلنا لا نص في الشرع على ان العقل مهدر بالكلية وغير الشرع لغو عندكم فاهدار العقل بالعقل لغو ومتناقض فكأنه قال العقل حجة وليس بحجة ولا دليل لهم في الاية لانه يجوز ان يكون المراد بالتعذيب الذي يكون بطريق الاستئصال وقطع نسلهم

اي بالقطارة ... والدية لا القصاص مع ما في جواز ...

وهذا العقل منهم افراطا وتجاوز عن الحد

بالطلبة لا الاقوى ولكن نعنيه لا ينافي استحقاق المعتبر في مفهوم الواجب
لان المعتبر في مفهومه هو الاستحقاق لا التعذيب بالفعل او يكون المراد
بالرسول هو العقل لانه هو الرسول من الله تعالى الى الخلق كافة فكان معناها
حتى نبعث رسول العقل على ما فسر به الامام النسفي ويحتمل ان يجعل عمومها
فيكون معناها وما كنا معذبين في الاعمال التي لا سبيل للعقل الى معرفتها
حتى نبعث رسولا هكذا ذكره بعض مشايخنا بل هو اي العقل
آلة لمعرفة حسن بعض الاشياء كحسن الايمان وشكر المنعم وقبح بعضها كقبح
الكفر والظلم ويثبت به الاهلية اي اهلية الخطاب الا انه
اي العقل عاجز بنفسه لا يقع به الكفاية في وجوب الاستدلال
لانه آلة لا علة موجبة والآلة لا تشتغل بالتحصيل فلا بد من معاونة
السمع وتوقيفه بمدة التجربة والامهال لدرك العواقب
ولهذا قلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان وان صح منه الاداء ومن غير اياه
لان الوجوب بالخطاب ولا خطاب للصبي قبل مدة التجربة وهي
حد البلوغ حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعد
ما استوصفت ولم تقدر على الوصف وهي تحت زوج مسلم
بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت
غير واصفة ولا قادرة عليه لبانت من زوجها لا ارتدادها لان السمع
اعانها بالامهال بمدة التجربة فلا تكون معذورة بعدها ولو عقلت وهي
مراهقة فوصفت الكفر فهي مرتدة وبانت من زوجها لان ردة الصبي
العاقل والصبية العاقلة معتبرة عندنا على ما روي عن ابي ح ومحمد
وكذا البالغ الذي لم تبلغه الدعوة في زمن فترة او نشأ في جبل غير مكلف بمجرد
عقله

عقله اذا لم يجد مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بالانفس والآفاق
على معرفة الله تعالى بان بلغ ومات من ساعته واما اذا اعانه الله تعالى بتلك
المدة فليس بمعذور بل يكون مكلفا بالايمان وان لم تبلغه الدعوة لان
الامهال وادراك مدة التأمل والاستدلال بمنزلة الدعوة في حقه وعلى هذا
يحمل ما روي عن ابي ح وابي يوسف في الكفاية وفي المنتقى ان الايمان
بالعقل واجب وانه لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق
السموات والارض وخلق نفسه واما في الشرائع فمعذور حتى
تقوم عليه الحجة وانه لو لم يبعث الله رسولا وجب على الخلق معرفته
في بعقولهم وهكذا روي عن ابي منصور الماتريدي يعني انهم
انما وجبوا الايمان بالعقل بعد وجدان مدة التجربة لا قبلها وهذا
هو القول بالتوسط بين المعتزلة والاشعري لان المعتزلة
اوجبوا الاستدلال بالعقل مطلقا من غير اعتبار مدة التجربة والاشعري
لم يعتبر الاستدلال بالعقل اصلا بل جعله مهدرا بالكلية وروي
عن ابي منصور الماتريدي في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى بمجرد
عقله وان لم يبلغ الحلم وقال في الكشف وهذا القول ليس بصحيح
لان الايجاب على الصبي مخالف لظاهر النص ثم اختلفوا في مدة
التجربة انها ثلثة ايام او سبعة والاصح انه لا حد معين لها لان العقول
متفاوتة فمنهم من يتدارك في يوم ومنهم في ازيد منه فالحسن عند الاشعري
ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع ولهذا قالوا ان الحسن والقبح
من موجبات الامر والنهي يعني ان الفعل امر به فحسن ونهي عنه فقبح
وعندنا وعند المعتزلة ما يمدح على فعله والقبيح ما يذم على فعله ولذا قلنا
ان

ان الحسن والقبح من مقتضيات الامر والنهي بمعنى ان الفعل حسن لامر به
وقبيح فنهي عنه لا انهما موجبان لهما كما قاله الكثير واعلم ان الحسن والقبح
يطلقان على اربعة معان الاول كون الشيء صفة كمال او نقصان
كالعلم والعدل والجهل والظلم والثاني كونه ملائما للغرض ومنافرا له
كقتل زيد بالنسبة لاعدائه وبالنسبة لاوليائه فالاول حسن والثاني
قبيح عندهم والثالث كونه متعلق الثواب والعقاب في الآخرة
والرابع كونه متعلق المدح والذم في الدنيا والاولان يثبتان
بالعقل بالاتفاق والثالث بالنقل بالاتفاق واختلفوا في
الرابع فقال الاكثر واصحابه انهما لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط
وقال اصحابنا يثبتان بالعقل على الوجه الذي ذكرناه واستدل
الاشاعرة بوجوه الاول ان العقل مجبور لا مدخل له في تحسين
الاشياء وتقبيحها وقد ابطلناه الثاني ان الافعال كلها متساوية
ليس في شيء منها جهة حسن او قبح ونعني به صفة حتى يدرك بالعقل
والا لزم قيام العرض بالعرض وذلك باطل قلنا ان اردتم بالقيام
الاتصاف به فلا نسلم امتناعه فانه واقع نحو هذه الحركة سريعة
وتلك بطيئة وهذا الفعل حسن وذاك قبيح عقلا كان او شرعا على ما
اعترفتم به وان اردتم به ان العرض لا يقوم عرضا او بل لا بد من
جوهر يتقوم العرضان به فالقيام بهذا المعنى لا يلزم على تقدير كون
الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته لجواز ان يكونا صفة للفعل تابعا له
ولا يكون تابعا له في التحيز بل يكون تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل كالفاعل
اذ لا بد من فاعل يتقوم به الفعل والحسن معا وان اردتم به معنى آخر فلا بد من بيانه
الثالث

الثالث ان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه فاضطراري والا
فان احتاج الى مرجح فان كان ذلك المرجح لازم الصدور عنه فاضطراري
والا احتاج الى مرجح آخر فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم يحتج الى مرجح
بل قد يصدر عنه مع تساوي الطرفين من غير تجدد امر من الفاعل
فهو اتفاقي والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بالحسن
والقبح عقلا بالاتفاق قلنا انه لازم الصدور ولكن لا يخرج
منه الاضطرار المانع عن اتصافه بالحسن والقبح لان اختيار
العبد داخل في جملة ما يتوقف عليه الفعل فلا يلزم الاضطرار
المذكور وانما اللازم هو الوجوب بالاختيار وهو لا ينافي
الاختيار بل يحققه فلا يكون اضطراريا على ما فصلناه في بحث
الافعال الاختيارية فارجع اليه لتكون مطلعا عليه ان الله تعالى
الا ان المعتزلة قالوا الحاكم بهما اي بالحسن والقبح مطلقا ان
على الله تعالى وعلى الناس هو العقل اما على الله فلان الاصلح
واجب على الله تعالى عندهم بالعقل فيقبح تركه واما علينا في الحكم
بالوجوب والحرمة لكونه حكما بالحسن والقبح عليه يترتب عليه
مدح وذم واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب عليهم
الفعل ويحرمه فوق العلل الشرعية ولكن يفعل هو الله تعالى
يقولون ان الحكم الا لله والعقل آلة لمعرفتها اي يعرف به
حسن بعض الاشياء وقبح بعضها بخلق الله تعالى علما ضروريا
او استدلاليا سواء كان الحسن والقبح لذات الفعل مثل حسن الايمان
وقبح الكفر او لجزئه كحسن الصلاة لكونها عبادة مشتملة على سجدة وركوع او لخارج عنه

كحسن الجهاد لكونه اعلاء لكلمة الله تعالى ولا بد ان ينتهيا الى الحسن لذاته
قطعا للتسلسل لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر الى غير النهاية
لزم التسلسل في الافعال الاختيارية التي للعقل حظ في معرفة
حسنها وقبحها قبل الشرع ينقسم الى الواجب والمندوب والمحظور
والمكروه والمباح لانه ان اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله
فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة
فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على شيء من المفسدة
والمصلحة فمباح وما لا حظ له فيه ولم يعلم له حكم شرعي
من المنع او عدمه لعدم ورود الشرع كاكل الفاكهة مثلا فحكمه الاباحة
عند اكثر اصحابنا لانه تصرف في ملك لا يضر المالك فيباح كالاستظلال
بجدار الغير ولانه تعالى خلق العبد والشهوة فيه وما ينتفع به
من الثمار وغيرها فالحكمة تقتضي اباحة الانتفاع فان قيل
الاباحة حكم شرعي والكلام فيما لم يعلم له تعلق الحكم الشرعي قلنا
المراد الاباحة الاصلية بمعنى انه لا يعاقب على الانتفاع بها لا ما كان
حكما شرعيا او هو ما ثبت بدليل شرعي والحرمة عند البغداديين
من اصحابنا والتوقف عند الاشعري واصحابه لكن نقول على المحرم
ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فذلك غير معلوم لنا اذ
التقدير انه لا محرم ولا مبيح له اذ الكلام في الافعال قبل البعثة
بل هو غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه
ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع
فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب [illegible]

قبل

110

قبل البعثة ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فانه يدل على الانتفاع به
قبل ورود المحرم ونقول على الواقفية ان اردت بالوقف عدم
الحكم فباطل لانه جزم بعدم الحكم لا وقف ولان الفعل اما ممنوع
من الشرع فحرام واما غير ممنوع فمباح ولا خروج من النقيضين
وان اردت به عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما من الشرع اصلا
فباطل ايضا لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما البتة اما بالمنع
او بعدمه وان اردت به عدم العلم بان حكمه تعالى فيه الاباحة او الحرمة
فهذا حق اذ التقدير انه لا دليل من الشرع ولا حظ للعقل فيه
وهو يرجع الى القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب
على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى ولا تولد
وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر في قصده الفاعل اولا كحركة
اليد فانها توجب حركة المفتاح مطلقا اي في افعال الله تعالى
وافعال العباد فما يوجد من حركة الاوراق عقيب حركة الرياح
والعلم الحاصل عقيب النظر الصادر بالمباشرة والالم
الحاصل عقيب الضرب الصادر بالمباشرة والموت الحاصل
عقيب القتل الصادر بالمباشرة كلها مخلوق لله تعالى اذ لا مؤثر
في الوجود الا هو الا انه اجرى عادته بخلق بعضها عقيب بعض
لما بينها من الترتب بصنعه تعالى ايضا وذلك الترتب لا يستدعي
كون احدهما سببا مولدا للآخر ولا صنع للعبد اصلا اما بطريق
الخلق فهو ظاهر ولا بطريق الكسب لان الكسب فيما قام
بمحل القدرة محال فان قيل العلم الحاصل عقيب النظر قائم بمحل القدرة

قلنا نعم لكنه ليس باختياره بل بطريق اللزوم العادي والحاصل ان
صنع العبد انما هو في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود
وللمعتزلة خلاف في هذه المسئلة على ما في المحصل والمقتول ميت باجله
اي وقته الذي علم الله تعالى انه يموت فيه وقدره لموته لان اجل
الحيوان عبارة عنه لكنه لو لم يقتل فيه لجاز ان يموت فيه وان
لا يموت من غير قطع بامتداد عمره ولا بموته بدل القتل عندنا
خلافا لاكثر المعتزلة فانهم قالوا ان المقتول ليس بميت باجله
وان القاتل قطع عليه الاجل حتى لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله
الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد عمره
لولا القتل وقال ابو الهذيل منهم انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك
الوقت قلنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد كلهم على ما علم وقدر
من غير تردد بانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
تحكمناه كذلك الا ان الحكم بتحقق الاجل على تقدير وقوع القتل
لا يستلزم الحكم بتحققه او عدم تحققه على تقدير عدم وقوع القتل
ولذا قلنا انه لو لم يقتل لجاز ان يموت فيه وان لا يموت من غير
قطع باحد طرفيه فان قيل الاجل ان كان عبارة عن زمان بطلان
الحيوة في علم الله تعالى وتقديره بحيث لا محيص عنه قطعا على ما قررناه
كان المقتول ميتا باجله قطعا وان كان عبارة عن زمان بطلان
الحيوة بلا ترتب على فعل من العبد لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا
من غير تصور خلاف فكان النزاع بيننا وبين الاكثرين لفظيا على
ما قررناه كذلك قلنا المراد هو الاول على ما يدل عليه قوله تعالى فاذا جاء

اجلهم

اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فرجع الخلاف الى انه
هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك الاجل ام المعلوم في حقه انه ان قتل
مات والا عاش الى وقت هو اجله ولا شك ان الاجل بهذا المعنى يصلح
محلا للنزاع لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك الاجل في المقتول على ما زعمه
المعتزلة تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم الله تعالى تقدم موته بالقتل
مع تأخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه ولا يتصور التقدم والتأخر فيه
فكان النزاع حقيقيا واستدل الاكثرون بوجهين الاول انه
لو مات باجله لما استحق القاتل ذما او دية ولا قصاصا لانه مات باجله المقدر له
قلنا وجوب هذه الاحكام تعبدي لارتكاب المنهي عنه وكسب الفعل
الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بجري العادة والثاني قوله تعالى وما يعمر من معمر
ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد في العمر الا الصلة
والصدقة ونحو ذلك مما يدل على تعدد الاجل وقبوله الزيادة والنقصان
اجيب عنه بوجوه الاول ان المراد بالزيادة والنقصان في الاية والحديث
الزيادة والنقصان في عمر شخص باعتبار اسباب مختلفة ثابتة في علم الله تعالى
او في اللوح المحفوظ مثل ان يثبت فيه ان من آمن وحج وتصدق مثلا
فعمره ستون والا فاربعون وهذا اختيار صاحب الكشاف ورد عليه
انه يفضي الى القول بتعدد الاجل مع انه واحد عند اهل السنة كما هو كذلك
عندنا ويمكن ان يقال مراده ان عمر من آمن وتصدق واطاع ستون
البتة وعمر من كفر وعصى ولم يتصدق اربعون البتة بلا زيادة ولا نقصان
وتقدم وتأخر في عمر شخص اصلا لان الله تعالى علم في الازل ان هذا يؤمن فيجعل الاجل
وذاك يكفر فعلق اجل كل احد بفعله في الازل فقدره بحسبه بلا زيادة ونقصان

ولا يلزم منه التعدد في الاجل لكل شخص الثاني ان الضمير في الاية ليس للمعمر المذكور
بعينه بل لمطلق المعمر على طريقة قولهم لا يثيب الله عبدا ولا يعاقبه الا بحق
وقولهم لي درهم ونصفه فان الضمير في لا يعاقبه وفي نصفه للمذكور بعينه
بل المطلق فالمعنى لا ينقص من عمر احد الا في كتاب لكن لا على معنى انه لا ينقص
من عمره بعد ما كان زايدا بل على معنى انه لا يجعل عمره في الابتداء ناقصا الا
في كتاب والجواب عن الحديث انه خبر واحد فلا يعارض الكتاب
او المراد بالزيادة والنقصان فيه بحسب الخير والبركة او المراد الزيادة
والنقصان في صحف الملائكة فانه قد يثبت فيها شيء ثم يمحو الله تعالى ويؤول
الى موجب علمه واليه اشار بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام
الكتاب الثالث ان المقدر لكل شخص من الاجل انما هو الانفاس
المعدودة لا الايام المحدودة ولا الاعوام الممدودة ولا اخفاء
في ان ايام ما قدر من الانفاس تزيد وتنقص بالصحة والمرض والحضور
والتعب فلا زيادة ولا نقصان في الاجل اصلا بل في زمانه من الايام
مثلا اذا تساوى زيد وعمرو من جهة عدد الانفاس لا ننكر ان تزيد
زمان انفاس زيد على زمان انفاس عمرو بسبب صحته وحضوره
ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا ينتظم الزيادة والنقصان بحسب الطاعة
والمعصية والصدقة والصلة الرابع ان الاجل عبارة عن مجموع
المدة من حين الولادة الى حين البعث فان امن واطاع او تصدق
زيد له من زمان مماته على زمان حيوته والا زيد له من زمان حيوته على زمان
مماته فلا زيادة ولا نقصان في الاجل اصلا ولفظ الاجل كما يطلق على اخر
مدة الحيوة كذلك يطلق على هذا المجموع ايضا وكذلك يطلق على مجموع

مدة

مدة الحيوة من الولادة الى الموت فان قيل صريح قوله تعالى ثم قضى اجلا
واجل مسمى عنده على تعدد الاجل فكيف يصح نفيه قلنا المراد بالاجل الاول
فيه هو اجل الموت اي اخر زمان الحيوة وبالثاني هو اجل القيمة اي
البعث او المراد بالاول ما بين الخلق والموت وبالثاني ما بين
البعث والموت ونحن لا ننكر تعدده بهذا المعنى وانما ننكر تعدده
بمعنى اخر زمان الحيوة او بمعنى الانفاس المعدودة او بمعنى مجموع المدة من
الولادة الى البعث والاجل واحد على ما بيناه خلافا للكعبي من المعتزلة
فزعم ان للمقتول اجلين احدهما القتل والاخر الموت وانه لو لم يقتل
لعاش الى الموت وان المقتول ليس بميت عنده والفرق بينه وبين
اكثر المعتزلة ان الاكثرين لا يقولون بتعدد الاجل بل يقولون
ان الاجل هو الزمان الذي علم الله انه يموت فيه على ما قدمناه
الا انه قد يتقدم الموت عليه بسبب القتل وان المقتول ميت لكن لا باجله
بل قبل اجله وقد يعتقد الكعبي ما قاله الفلاسفة من ان للحيوان اجلا طبيعيا
هو وقت موته بانقضاء رطوبته البدنية وانطفاء حرارته الغريزية
واجلا اخترا ميا بحسب الافات والامراض كالحرق والغرق والقتل وغير ذلك
والحرام رزق هو في الاصل مصدر رزقه سمي به المرزوق وعرفه
اكثر اصحابنا بكل ما ساقه الله تعالى الى الحي فانتفع به فيدخل فيه رزق الانسان
والدواب ماكولا او لا حلالا او حراما وقال بعضهم هو كل ما يربى به الحيوان
من الاغذية والاشربة ورد بانه خال عن الاضافة الى الله تعالى مع انها معتبرة
في مفهومه وبانه لا يتصور الانفاق من الرزق بهذا المعنى وقد قال الله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون اجيب عنه بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز

لكونه بصدد كونه رزقاً قبل الانفاق واما المعتزلة ففسروه تارة بمملوك
يأكله المالك فينتقض بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
واخرى بما لا يمنع من الانتفاع به وفي يختص بالحلال فيلزمه ان من اكل الحرام
مدة عمره فالله تعالى لم يرزقه اصلاً وهو خلاف الاجماع وكل يستوفي
رزقه حلالاً او حراماً لحصول الانتفاع بهما ولا يتصور احد ان يأكل
رزق احد لان ما قدره الله تعالى غذاء الشخص يجب ان يتناوله ويمتنع
ان يتناوله غيره والمسعر هو الله لما روي انه وقع غلاء في المدينة فاجتمع
اهلها الى النبي عم وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله ولان
الثمن حق لصاحبه فكان اليه تقديره الا اذا تعدى ارباب الطعام في القيمة
فحينئذ لا بأس بالتسعير بمشورة اهل الخبرة لان فيه صيانة لحقوق المسلمين
لا يكلف الله العبد بما ليس في وسعه اعلم ان ما لا يطاق على ثلاث
مراتب ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد
عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل وما يمكن منه ايضاً لكن يمتنع لتعلق علمه تعالى
وارادته بعدم وقوعه كايمان ابي لهب فالاول لا يجوز ولا يقع به
التكليف بالاتفاق وما قيل من ان التكليف بهذا القسم جائز وواقع مستدلاً
بتكليف ابي لهب ففاسد على ما سنبينه والثاني لا يقع بالاتفاق
فمنهم من يجوزه عقلاً عندنا وعند الكثير لجواز ان يخلق الله تعالى قدرة فيه على ذلك
الفعل على خلاف العادة ولا يرد علينا الجماد لانه ليس محلاً للقدرة والتكليف
لعدم فهم الخطاب ومنعه المعتزلة لكونه قبيحاً عندهم واختاره بعض اصحابنا
قلنا لا قبح بالنسبة اليه تعالى بل كل افعاله حسنة والثالث يجوز ويقع بالاتفاق
وانما النزاع في كونه مما لا يطاق او مما يطاق فذهب الاشاعرة الى انه مما

والتكليف بما لا يطاق

لا يطاق

لا يطاق بالنظر الى امتناعه لتعلق علمه تعالى وارادته بعدم وقوعه او بالنظر
الى اصلهم من ان القدرة الحادثة غير مؤثرة اصلاً وغير سابقة على الفعل
والتكليف لا بد ان يكون متقدماً على الفعل فلا قدرة عليه وقت التكليف به
فيكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق وذهب الماتريدية الى انه مما يطاق
بالنظر الى امكانه من العبد في نفسه مع قطع النظر عن تعلق علمه تعالى وارادته
فقالوا التكليف بما نحن فيه تكليف بما يطاق او نقول بناء على ما مر ان علمه تعالى وارادته
لا يجعلان ما تعلقا به ممتنعاً اصلاً لان العلم تابع للمعلوم والارادة تابعة
للعلم التابع للمعلوم والمعلوم فيما نحن فيه هو عدم الايمان باختيارهم
فكذا المراد فلا امتناع في الايمان فان قيل الاستطاعة مع الفعل عندنا
ايضاً فلا قدرة حين التكليف فيلزم التكليف بما لا يطاق قلنا المعتبر
في صحة التكليف هو القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وهذه القدرة
توجد قبل الفعل فيكون مقدوراً له وقت التكليف به فان قيل نعم الا ان
التكليف بدون القدرة الحقيقية التي هي مع الفعل ممتنع لامتناع الفعل
بدونها فيكون التكليف بدونها محالاً قلنا لا نسلم امتناع التكليف بدونها
مع وجود القدرة الاولى قبل الفعل ولو سلم لكن انتفاء هذه القدرة
وقت التكليف ممنوع بناء على ان القدرة الحقيقية صالحة للضدين
عندنا حتى ان القدرة على الايمان هي بعينها القدرة على الكفر
فالكافر قادر على الايمان قدرة حقيقية ولا يرد علينا لزوم تلك القدرة
الحقيقية قبل الفعل والمذهب انها مع الفعل اذ لا منافاة بين كونها قبل الفعل
بعضاً وبين كونها مع الفعل بعضاً على ما سيظهر لك بيانه والتكليف بايمان
ابي لهب ليس تكليفاً بما لا يطاق لما ذكرناه من انه ممكن من العبد في نفسه

مع قطع النظر عن تعلق علمه وارادته او بناء على ان تعلقهما بشيء لا يجعل طرفه الآخر
ممتنعا فان قيل ان ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي عم في جميع
ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بانه يصدقه في ان
لا يصدقه وانه تكليف بالمحال وذلك لان الشخص ان كان مصدقا للنبي عم
يكون عالما بتصديقه على الضرورة فلا يمكنه التصديق بعدم تصديقه
لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق واذا علم الشخص بامر علم في باطنه
خلاف ذلك الامر محال ولان عدم تصديقه يكون موجبا لتكذيبه
في اخباره بانه لا يصدقه والتكليف بما يوجب تكذيبه محال فكان التكليف
من المرتبة الاولى كما زعمه بعضهم أجيب بانه يجوز ان لا يخلق الله تع
العلم بالعلم لابي لهب فلا يجد في باطنه خلاف ذلك الامر ولا يستلزم
تصديقه تكذيبه حتى يكون من المرتبة الاولى لانه يجوز ان يذعن بعدم التصديق
لعدم حصول العلم له بالتصديق مع حصول نفس التصديق لان كلامه وجدانه
خلاف ما في باطنه واستلزام تصديقه تكذيبه مبني على حصول العلم بتصديقه
فاذا لم يحصل العلم به لم يلزم شيء منهما فلا يكون تكليفا بالمحال لذاته لكن يرد عليه
ان خلق العلم بالعلم امر ضروري لا يتخلف عنه عادة فيكون من المرتبة الثانية
وبهذا القدر وان كان كافيا في الرد لكن يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة
الثانية وقد مر انه لا يقع بها بالاتفاق ولهذا اجاب عنه بعض المحققين
بان المحال تصديقه بخصوص انه لا يؤمن وهو ما كلف به اذ ما وصل اليه
ذلك الخبر بخصوصه ووصوله ممنوع وما قبل الوصول فالواجب عليه هو
الايمان الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما
علم تفصيلا وقبل الوصول لا يجب عليه تفصيل فلا استحالة في الايمان الاجمالي وبعضهم
بانه

بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عدا ذلك القول
في كل من الجوابين بحث اما في الاول فلانه انما يدفع الشبهة عن الوقوع
لا عن الجواز لان وصول ذلك الخبر الى ابي لهب ممكن وان لم يقع
والمعلق بالممكن ممكن واما في الثاني فلانه يستلزم اختلاف حقيقة
الايمان باختلاف الاشخاص والحال ان الايمان حقيقة واحدة لا تختلف
باختلاف الاشخاص وصحة التكليف تعتمد على القدرة بمعنى سلامة
الآلات والاسباب كسلامة اللسان عن الخرس والبدن عن الشلل والبدن
عن المرض على ما في التسديد وهي اي هذه القدرة توجد قبل الفعل
ومعه وبعده لانها شرط محض لخلق الله تع القدرة الحقيقية في العبد
عند القصد الى الفعل فلم يوجد فيها معنى العلية ولم يشترط المقارنة فان قيل
ان القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب صفة للآلات والاسباب لا
صفة المكلف فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة آلاته واسبابه فيكون
صفة للمكلف لان المصدر المضاف الى المضاف الى الشيء صفة لذلك الشيء كما
ان المصدر المتعدي بحرف الوصفة المجرور كما في قولهم الدلالة فهم المعنى
من اللفظ بخلاف القدرة الحقيقية وهي على ما في الشجرة عرض يخلقه
الله تع في الحيوان يفعل بها الافعال الاختيارية وهي علة للفعل وهو
المراد بما في المواقف صفة تؤثر على وفق الارادة وبما في شرح العقائد
انها صفة يخلقها الله تع عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الآلات والاسباب
وفسرها في التعديل وشرحه بجملة ما يتمكن به العبد من الفعل مع اختياره
الجزئي وقال بعض الناظرين وتلك الجملة هي المرادة بما في الشجرة والمواقف
وغيرها الا انهم عبروا عن تلك الجملة باخص اجزائه ومراده بتلك الجملة هي

العلم والارادة والقدرة بمعنى الصفة المذكورة والقصد والايجاد على ما في
الصحائف لان الافعال الاختيارية مسبوقة بعد سلامة الآلات والاسباب
بهذه الامور الخمسة فعند اجتماع هذه الامور بعد سلامة الآلات يخلق الله تعالى
الفعل معها اقول فيه بحث فانه ح يلزم اثبات ثلاث قدرة في العبد
لكل فعل بمعنى سلامة الآلات وبمعنى الصفة المذكورة وبمعنى جملة ما يتمكن به
العبد من الفعل والمذكور في عامة الكتب انها اثنان والتحقيق انها عبارة
عن الصفة المذكورة والامور المذكورة من العلم والارادة والقصد شرط
تاثير تلك القدرة واطلاق صاحب التعديل القدرة على تلك الجملة مجاز
فان قيل سواء فسرت بما في التبصرة او بما في التعديل ان القدرة الحادثة لا تاثير لها
في الفعل فكيف يصح تفسيرها بانها علة مؤثرة اجيب عنه بانه ليس المراد
بالتاثير والعلية هنا هو التاثير بالفعل بل بالقوة على ما صرح به الآمدي
حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها الايجاد والاحداث بها
على وجه يتصور منه الفعل بدلا عن الترك والترك
بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها
بقدرة الله تعالى لعموم قدرته تعالى فان قيل ان عموم القدرة لا يؤثر
في عدم تاثير القدرة الحادثة فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين
لا اثر له في هذا المعين فلما فرض تعلق قدرتيهما بمقدور معين كانت
القدرتان متساويتين بالقياس اليه وكان تاثيرهما في طرفيه سواء
فلو كان تاثير احدهما مانعا عن تاثير الآخر دون العكس ترجيح بلا مرجح قلنا
ان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون
احد القادرين اقدر علمه من الآخر فانها مع الفعل اي تحدث معه لا قبله
خلافا

خلافا لاكثر المعتزلة فانهم قالوا انها قبل الفعل بوجوه الاول انها
لو لم تكن قبله لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر واللازم باطل فكذا
الملزوم قلنا اولا لا نسلم الملازمة بناء على اصل الاشعري من جواز وقوع
التكليف بما لا يطاق وثانيا ان صحة التكليف تعتمد على القدرة
بمعنى سلامة الآلات والاسباب وهي قبله لا على القدرة الحقيقية
ولو سلم ذلك لكن لا نسلم انتفاؤها وقت التكليف بالايمان
بناء على ما روي عن ابي ح واصحابه ان القدرة الحقيقية صالحة للضدين
حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر بعينها تصلح للايمان بدل الكفر فتلك
الصلاحية تصحح التكليف فالكافر حال كفره قادر على الايمان قدرة حقيقية
ومكلف به فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون القدرة الحقيقية قبل الفعل
وهو تسليم مدعى الخصم اجيب بان كونها قبل الفعل بمعنى صحة تعلقها به
بدل ضده لا ينافي كونها مع الفعل بمعنى انها توجد وقت حدوث الفعل
وتتعلق به في ذلك الوقت تعلق الكسب فان قيل فعلى هذا
يكون الحادث مع الفعل هو تعلق القدرة به لا نفسها بل نفسها حادثة
قبله والنزاع في ان تلك القدرة نفسها مع الفعل لا في ان تعلقها معه
قلنا نعم الا ان القدرة من حيث تعلقها باحد الضدين غيرها من حيث
تعلقها بالضد الآخر فهي وان كانت حادثة قبل الفعل من حيث ذاتها
لكنها حادثة معه من حيث تعلقها به وهي صار المغايرة بالاعتبارية كافية
ههنا فان قيل كيف يصح تعلقها بالايمان بدل الكفر لو لم تتعلق به مع انها
لم توجد ابتداء الا وقت حدوث الكفر وتعلقت به في ذلك الوقت لا قبله
حتى يصح تعلقها بالايمان بدل الكفر قلنا وان لم توجد الا وقت حدوث الكفر وتعلقت

في ذلك الوقت الا انه لم يجب بالكلية لان الاختيار داخل فيها فاذا لم يجب يصح تعلقها
بالالمان بدل الكف فان قيل ان المعلول يجب وجوده عند تمام علته والفرض
ان القدرة الحقيقية مع شرايطها تاثيرها كافية في وجود الفعل قلنا ان
الوجوب الحاصل عندنا هو الوجوب بالاختيار وهو لا ينافي الوجوب بالذات
فيمكن التخلف عنها الثانية ان القدرة وكونها مع الفعل منافيان لان
القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاخراج الفعل الى الوجود وكونها مع الفعل
يلزمه ان يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة
اليها وتنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات فلا يكون مع الفعل قلنا
ان الفعل حال وجوده يحتاج الى القدرة وما يتوهم من لزوم ايجاد
الموجود فجوابه ان المحال ايجاده بغير هذا الايجاد وهو غير لازم ههنا
بل اللازم ههنا ايجاد الموجود بهذا الايجاد وهذا غير محال الثالث
انها لو لم يكن قبله من حيث يلزم اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى
ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر قلت كلامنا في القدرة الحادثة
اعني قدرة العبد ولم ندع ان القدرة مطلقا حادثة او قديمة مقارنة
للفعل حتى يرد علينا ما ذكرتم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة
للافعال الصادرة عنها فيوجد وقت حدوثها ولنا وجهان الاول
انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت
وقت وجود الفعل فيلزم وجود المعلول بدون القدرة والعكس وهو محال
الثاني انها لو كانت قبل الفعل قبل زمان وقوعه مقدورا فيلزم
ان يكون وقوعه قبله ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه قبله ان يكون
الفعل موجودا ومعدوما معا لانه معدوم قبل وقوعه وان لا يكون الحالة الا فرضنا

سابقة

سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واعترض على كل من الوجهين
اما على الاول فبالنقض بقدرة الله تعالى اولا فلانا لا نسلم كونها عرضا لان
العرض يغاير الموضوع وصفات الله تعالى ليست كذلك ومن بالحكم
ثانيا بانا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين بل هو باقية على ما ذهب
اليه مشايخ الماتريدية على ما تقدم ولو سلم فالمحال هو وجود المعلول
بدون ان يكون له علة اصلا وهو ليس بلازم ههنا بل اللازم وجوده
بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك ممنوع ولو سلم
فيجوز ان يحدث قبله ويستمر الى زمان حدوث الفعل بتجدد
الامثال قلنا ان وجود الفعل حينئذ اما بالقدرة الزائلة فيعود
المحذور او بالحاصلة في زمان الفعل وهو المطلوب وهو مقارنة
القدرة المتعلقة بالفعل له سواء كان لها مثل سابق او لم يكن
ونفي وجود المثل السابق غير داخل في المدعى فان قيل قال في
المواقف قال الشيخ الاشعري واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل
ولا توجد قبله وهذا صريح في نفي سبق المثل عندهم قلنا ممنوع
لجواز ان مراده ان القدرة المتعلقة بالفعل لا توجد قبله مطلقا
وبهذا ظهر ضعف ما قال بعض المتاخرين ان مدعى الاشعري نفي المثل
السابق على القدرة المقارنة للفعل ومدعى المعتزلة تجويز المثل
السابق عليها واما على الثاني فبالنقض بقدرة الله تعالى اولا وثانيا
قلنا لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها
قبله ايضا فيجوز ان يكون تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل
دائرة على تعلقها فان قيل فعلى هذا يجوز ان يكون القدرة الحادثة قبل

الفعل وتعلقها مع الفعل كالقدرة القديمة فكما ان هذا لا يرد على القائلين بعدم
بقاء الاعراض وهم الاشاعرة وجواب القائلين ببقائها ان الاصل عدم
تعلق القدرة عنها وانما نوقض القدرة القديمة ضرورة انه لو لم
تتعلق بها لزم حدوث القدرة القديمة او قدم الحادث بخلاف
القدرة الحادثة فانها لو تعلقت وقت وجودها لا بعدها لم يلزم شيء
من المحذورين فلم يجوز تاخر تعلقها عنها فبقي على الاصل فلو كانت
قبل الفعل لزم ان يكون الفعل مقدورا قبل وقته لوجود تعلقها به
لكنه غير مقدور قبل وقته ثم نقول ان القول بكون القدرة قبل الفعل
وتعلقها معه لا يتمشى على اصل المعتزلة اصلا لان اصلهم ان القدرة وتعلقها
معا قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل وقت حدوث الفعل ولو كانت باقية
وقت حدوث الفعل لان القائلين ببقائها منهم وقت حدوث الفعل
قائلون بامتناع تعلقها به وقت حدوثه بل انما تعلقها قبله على ما في شرح
المواقف وباطل ثانيا وتحقيقه منع قوله ان وقوع الفعل في زمان
قبل زمان وقوعه محال وحاصله انه ان اراد به ان وقوعه في زمان
بشرط كونه قبل زمان وقوعه فمسلم انه محال لاستلزامه المحال المذكور بعينه
لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان المتقدم وحده
حتى يلزم امتناعه فيه بل منه ومن فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا
لعدمه فكان المحال هو هذا المجموع دون وجود الفعل في ذلك الزمان
وحده بل هو ممكن في نفسه قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي اصلا
بل بالامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة به قبل حدوثه وان
اراد به ان وقوعه في زمان قبل زمان وقوعه بدون اشتراط كونه قبله محال

فممنوع

فممنوع لانه يمكن ان يزول عن ذلك المتقدم وصف كونه قبل زمان وقوع
الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل وانه ليس بمحال وان لزم
شيا من المحال فجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه ايضا
ونظير هذا ان يقال قعود زيد محال بشرط قيامه لاستلزامه كونه قائما
وقاعدا معا وليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد
بدله القعود فكلما على اي وجه كان تعلق القدرة بالفعل في زمان قبل
زمان وقوعه محال لاستلزامه تخلف المعلول عن علته التامة لان المراد
بالقدرة ههنا هي الحقيقة فهي اي جزء من الزمان وجدت تلك القدرة
وتعلقت بالمعلول يوجد فيه البتة لامتناع التخلف فلو تعلقت قبل
زمان وقوعه لزم التخلف اذ لا وقوع له في ذلك الجزء بالفعل ولو
وقوع الفعل ممكنا في نفسه قبل زمان وقوعه لا يجدي نفعا بل جميع
الممكنات كذلك وانما تاخر وجوده الى جزء معين من الزمان لعدم
تمام علته فهي اي جزء تمت وجد فيه لا قبله ولا بعده وفيه اي القدرة
انه كانت مع الفعل صالحة للضدين على البدل على ما روي عن ابي
حنيفة قال في شرح الفقه الاكبر الاستطاعة التي يعمل العبد بها المعصية
هي بعينها تصلح لان يعمل بها الطاعة بدل تلك المعصية واختاره المعتزلة
وجمهور رأي تزيديه وقال الاشعري واصحابه ان القدرة الحادثة لا تصلح
للضدين ولا تتعلق بمقدورين متضادين او متماثلين او مختلفين
لا معا ولا بدلا بل انما تتعلق بمقدور واحد واستدلوا عليه بان القدرة
عند حدوث احد المقدورين مغايرة لها عند حدوث الآخر وبانها لو كانت
صالحة للضدين لزم اجتماعهما في الوجود لوجوب مقارنتها بتلك القدرة المتعلقة بهما

لما مر انها مع الفعل والجواب عن الاول ان الوجدان لا يكون حجة على الغير
وعن الثاني انه انما يلزم ذلك ان لو وجب الفعل عندها لكن القدرة الحادثة
لا يجب الفعل عندها بالاتفاق فيجوز التخلف عنها وقال الامام الرازي القدرة
تطلق على القوة الحيوانية التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك
ان نسبتها الى الضدين سواء وانها قبل الفعل وتطلق على القوة
المستجمعة لشرائط التأثير كلها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين معا
بل هي بالنسبة الى مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور آخر لاختلاف
الشرائط ولعل الاشعري القائل بكون القدرة مع الفعل وانها لا تصلح
للضدين اراد المعنى الثاني والمعتزلي القائل بكونها قبل الفعل
وانها تصلح للضدين اراد المعنى الاول انتهى وفيه بحث اما اولا
فلان القائلين بتعلقها بالضدين انما يقولون بتعلقها بهما بدلا
لا معا والاشعري واصحابه ينكرون تعلقها بهما مطلقا اي بدلا
ومعا فلا ينبغي ذكر قوله معا واما ثانيا فلان القدرة الحادثة
ليست مؤثرة عند الاشعري واصحابه اصلا فكيف يصح ان يقال انهم
ارادوا بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير الا ان يقال المراد
بالتأثير ههنا ما يعم الكسب

فصل في ارسال الرسل

جمع رسول من الرسالة بمعنى السفارة بين الله وبين ذوي العقول
من خليقته ليزيح بها عللهم وشبههم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح
الدين والدنيا لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل حكمة
اي مصلحة وعاقبة حميدة وفيه اشارة الى ما قاله الماتريدية من ان ارسال
الرسل واجب عليه تعالى تفضلا بالنظر الى حكمته لا بالنظر الى ذاته كما قاله المعتزلة بناء

على اصلهم

على اصلهم ان الاصلح واجب على الله تعالى كما تقدم وقالت الاشاعرة ان ارسال
الرسل ليس بواجب اصلا بل ممكن يستوي طرفاه عنده وقد ارسل الله تعالى
رسلا من البشر قيل كلهم من العجم الا خمسة محمد واسمعيل وهود وصالح
وشعيب فانهم من العرب وعند قوم على قسمين قسم بابلية نوح ولوط
وابراهيم ويونس وقسم عبرانية وهم بنو اسرائيل وكان الوحي مناما
الا لاولي العزم فانه اوحي اليهم تارة يقظة واختلفوا في عدد اولي العزم
قال ابن عطية انه خمس محمد وابراهيم وموسى وعيسى ونوح وعد صاحب
الكشاف داود وايوب ويعقوب ويوسف واسحق من اولي العزم
فصار عشرة وجعل البيضاوي اسمعيل والياس من اولي العزم فصار
اثني عشر مبشرين لاهل الايمان بالجنة والثواب منذرين
لاهل الكفر بالنار والعقاب مبينين للناس ما يحتاجون اليه
في الدين والدنيا مما لا يستقل العقل بمعرفته وايدهم بالمعجزات
جمع معجزة وهي في الاصطلاح امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي
النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجزهم عن الاتيان بمثله ويكون
موافقا للدعوى ولا يكون مكذبا له ويكون مقارنا للدعوى لا متقدما
عليه لان المقصود منه تصديقه والتصديق قبل الدعوى لا يتصور
حتى لو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي من قبل لا يدل على صدقه ويطالب
بعده فلو عجز عنه كان كاذبا واما نحو كلام عيسى عم في المهد وتساقط
الرطب عليه من النخلة اليابسة وشق بطن نبينا عم وغسل قلبه واظلال
الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كرامات وارهاص للنبوة
لا معجزة واختلفوا في نبوة الصغير فقيل انها تجوز وقد وقع ذلك قبل البلوغ

ليس بشرط بدليل ان عيسى ويحيى عليهما السلام ارسلا صبيين والاكثر على ان الصغير
لا يكون نبيا وان جاز عقلا لان كمال العقل عادة بالبلوغ واما قول عيسى
وجعلني نبيا فكقول نبينا عم كنت نبيا وادم بين الماء والطين
وقوله تعالى في حق يحيى واتيناه الحكم صبيا اخبار عن الغيب واما لو تأخر
عن دعواه فاما ان يكون تأخره بزمان يسير بعدما ومثله في ظهور ذلك
على صدقه او بزمان طويل مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر
فيحصل ذلك فاتفقوا على انه معجزة وان لم يحصل فلا واولهم ادم عم
لقوله تعالى يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة ولا تقربا هذه الشجرة
وما قيل انه امر ونهي قبل البعثة لانه كان في الجنة ولا امة ثمة حتى يكون
نبيا لها فضعيف لانه لم يكن في زمانه نبي اخر حتى يكون مخاطبا فيكون
ذلك الخطاب الى ادم عم بالوحي وحوا يكفيه امة وبه ورد السنة
والاجماع فانكار نبوته كفر واخرهم محمد عليه السلام لما تواتر انه
ادعى النبوة واظهر المعجزة كانشقاق القمر وكلام الجماد والحيوان
العجم وغيرها واقواها القران المعجز عن اتيان اقصر سورة من سوره
مع كمال بلاغة المنكرين فان قيل قد ورد في السنن نزول عيسى عم
بعد نبينا فكيف يكون اخرهم قلنا نزوله ليس لنصب شرع جديد
بل لانه خليفة لنبينا عم يعمل بشريعته فان قيل قد ثبت انه يرفع
الجزية ويكسر الصليب واما يدعو بالاسلام او السيف قلنا رفع
الجزية وكسر الصليب في شرعنا غايته ان اخذ الجزية
وابقاء الصليب موقت بنزول عيسى عم وبعد النزول الحكم هو
الرفع والكسر ثم الاصح ان عيسى عم بعد النزول يصلي مع الناس ويؤمهم

ويقتدي

ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى وقيل بالعكس وقيل يؤم عيسى ان
اولا اظهارا بانه الامام الاعظم ثم يقتدي بالمهدي في بقية الصلوات
المبعوث نبيا على راس اربعين سنة لما رواه الترمذي
عن قتيبة عن مالك عن ربيعة عن انس بن مالك ان الله تعالى بعث
محمدا على راس اربعين سنة فاقام بمكة عشر سنين وبالمدينة
عشر سنين وقال بعضهم انه عم بعث على راس ثلاث واربعين
سنة وقال في جامع الاصول هذا هو الصحيح عند اهل العلم بالاثر والتاريخ
واستدلوا عليه بما روي عن ابن عباس وسعيد بن المسيب انه عم
بعث على راس ثلاث واربعين سنة واجيب عنه بوجهين
احدهما ان هذه رواية شاذة فلا يعارض الاولى وثانيهما حمل
الرواية الاولى على بعثة النبوة والرواية الثانية على بعثة الرسالة
فان النبي عم بعث بالنبوة على راس اربعين سنة فجاءه جبرائيل باقرا باسم ربك
وهو بغار حراء ثم فتر الوحي ثلاث سنين فقرن بنبوته اسرافيل عم
ثلاث سنين في زمان فترة الوحي وكان اسرافيل عم يعلمه بعض
الكلمة ولم ينزل عليه القران على لسان اسرافيل فلما مضت ثلاث
سنين نزل جبرائيل عم بيا ايها المدثر قم فانذر ثم انزل عليه القران
عشرين سنة فكان زمان نبوته مقدما على زمان رسالته ولا حصر
لعددهم مبالغة بها لقوله تعالى ومنهم من قصصنا عليك ومنهم من لم
نقصص وما روي انهم مائة الف واربعة وعشرون الفا فكلهم فيه
عند اهل الحديث وبعد تسليم شرائط القبول فهو خبر احاد لا يفيد
القطع كلهم كانوا مبلغين لما اتوا به عن الله تعالى امينين عن الخيانة

صادقين في دعواهم والا لبطل دلالة المعجزة على صدقهم معصومين في افعالهم اعلم انهم اجمعوا على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دلت
المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وسائر الامور التبليغية اذ
لو جاز عليهم الكذب في هذه الامور لبطل دلالة المعجزة وهو باطل
وفي جواز صدوره عنهم على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ
والكثير من الجم لدلالة المعجزة على صدقهم فيها وجوزه القاضي
الباقلاني بناء على ان المعجزة انما دلت على صدقهم فيما هم متذكرون له
عامدون اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة
لها على صدقهم فيه فلا يلزم من الكذب فيه نقض دلالتها واما غير
الكذب من الكفر وغيره من المعاصي فهم معصومون عن الكفر بالاجماع قبل النبوة
وبعدها الا عند فرقة من الخوارج والشيعة فانهم جوزوا اظهار
الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك باطل لافضائه الى اخفاء الدعوة
بالكلية اذ اولى الوقت بالتقية وقت الدعوة واما غير الكفر من المعاصي
فاما كبائر او صغائر اما صدور الكبائر عمدا فمنعه الجمهور غير الحشوية
سمعا او باجماع الامة قبل ظهور المخالفين ومنعه المعتزلة عقلا
بان صدور الكبائر عمدا عنهم يوجب سقوط هيبتهم في القلوب
وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم واما صدورها
سهوا او خطاء في التاويل فجوزه الاكثرون والمختار عدم جوازه
واما صدور الصغائر عمدا فجوزه الجمهور غير الجبائي واما سهوا فهو
جائز باتفاق الاكثرين بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه الا الصغائر
الخسيسة كسرقة حبة او لقمة فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا لافضائه

الى دناتهم

الى دناتهم المقتضية الى النفرة عنهم هذا كله بعد الوحي واما قبله فقال
١٢٠ اكثر اصحابنا وبعض المعتزلة لا يمتنع صدور الكبيرة ولا الصغيرة
عنهم اذ لا دلالة للمعجزة عليه ولا حكم للعقل اليه ولا دليل سمعي عليه
وقال بعض اصحابنا واكثر المعتزلة والحق منع ما يوجب النفرة عنهم
ولو قبل الوحي كعهر الامهات والفجور في الاباء والصغائر الخسيسة
ولذا قال الامام الرازي ان اباء الانبياء عم ما كانوا كفارا لانه يوجب
النفرة عنهم واعترض عليه بازر ابي والد ابراهيم عم وكان
كافرا واجيب بانا لا نسلم انه ابوه بل عمه ولو سلم انه ابوه على ما هو ظاهر
النص ولا نسلم انه مات على الكفر ومراد الامام انهم ما ثبتوا على الكفر والحق
عليك انه لم يوجب على الكفر الاباء يوجب النفرة ويلحق بها الاوى لانه تدين على دينه كيف
في ابوي رسول عليه السلام وعند تكلموا في ابوي نبينا عم السلام سوى السطري وابو حفص ابن
شاهين بسند لها عن عائشة ان النبي عليه السلام قال احيا لي امي
فامنت بي ثم ردها وروى السهيلي والخطيب بسند لهما عن عائشة ايضا
ان الله تعالى احيا ابوي النبي عليه السلام فامنا به ثم ردهما لكن السهيلي
قال ان في اسناده مجاهيل وقال ابن كثير انه حديث منكر جدا وسنده
مجهول وقال ابن دحية هذا الحديث موضوع يرده القرآن والاجماع
وقد جزم بعض العلماء بان ابوي النبي عليه السلام ناجيان وليس في النار
متمسكين بالحديث المذكور وتعقبه بعضهم بان الايمان بعد الموت
لا ينفع واجاب عنه القرطبي في التذكرة بان فضائله عليه السلام وخصائصه
لم تزل تتوالى وتتابع الى حين مماته فيكون هذا من خصائصه ايضا
وليس احياؤهما وايمانهما به ممتنعا عقلا ولا شرعا فيكون ذلك زيادة في كرامته

وقد تمسك القائلون بجوازها بانها ما قبل البعثة في زمن الفترة ولا تعذيب
فيها لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا مسلك خاص للاشعري
وقد تقدم تفصيله وقال بعض المحققين الاولى كف اللسان عن هذه المسئلة
اذا عرفت هذا فاعلم ان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذبهم او معصية
فما نقل بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فما دام له محمل اخر
حملناه عليه وما لم نجد له محملا او حملناه على ما قبل النبوة او انه من قبيل ترك
الاولى او انه صغائر صدرت سهوا ولا ينافيها تسميته ذنبا كما في
قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ولا الاستغفار ولا الاعتراف
بكونه ظلما كما في قصة آدم عليه السلام لجواز كل من التسمية والاستغفار
والاعتراف لعظم ما صدر عنهم بالنسبة اليهم لان حسنات الابرار سيئات
المقربين ولله تعالى ملائكة وهم رسل الله تعالى الى انبيائه وهم
اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات باشكال مختلفة كاملة
في العلم والقدرة على الافعال الشاقة لان الرسل يرونهم كذلك
بخلاف الجن فانهم اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ايضا
منهم الكافر ومنهم المؤمن والشياطين اجسام لطيفة نارية
شأنها الاغواء للناس والملك ذو اجنحة مثنى وثلاث ورباع
وليس المراد الحصر لما روي انه عليه السلام رأى جبرائيل ليلة المعراج
وله ستمائة جناح لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون ولا يخفى ان هذه السمعيات يفيد الظن
الغير وما يقال انه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات فان اريد

[في الهامش: ولو كان الكفر لا يأبى عن منصب النبوة لما ... فيهم]

انه

انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل منه
عليه الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان والظن الغالب يكفي لنا
في اعتقاد عصمتهم وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم أ
تجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء لم يكن على سبيل الاعتراض
على الله تعالى في خلقه حتى يلزم معصيته بل على سبيل عرض الشبهة ودفعها
واستكشافها ونسبة الافساد والسفك الى آدم ليس على سبيل الغيبة لم
بل لما ذكرناه لان الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد وآدم لم يخلق
في ذلك الوقت وقولهم ونحن نسبح لك ليس على سبيل التزكية
واظهار العجب بل لتتمة تقرير شبهتهم واما ابليس فالاكثرون على
انه ليس من الملائكة بل كان من الجن نشأ بين الملائكة وكان مغمورا
بينهم ففسق عن امر ربه على ما دل عليه قوله تعالى الا ابليس كان
من الجن فان قيل كيف يصح الاستثناء في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس قلنا لانه نشأ بينهم واتصف بصفاتهم
في باب العبادة ومغمورا بينهم في الالفة غلب صفة عبادته وملكيته
على صفة جنيته فعد من الملائكة فاستثني منهم او غلب جنس الملائكة
عليه تغليب الجنس الكثير الافراد على فرد من غير هذا الجنس مغمور بينهم
بان يطلق اسم ذلك الجنس على الجميع وعلى التقديرين من التغليب
يصح الاستثناء في تناول الامر بالسجدة في الآية لجماعة فيهم ابليس فيتناوله
الامر فيترتب لزوم الفسق لمخالفة امر ربه هذا على تقدير كون الاستثناء
متصلا كما هو الاصل في الاستثناء واما لو جعل الاستثناء منقطعا كما جوزه
صاحب الكشاف فلا حاجة الى هذا الجواب واما ما اشتهر من قصة هاروت

وماروت فغير معقول بل الحق انهما ملكان لم يصدر عنهما كبيرة
اصلا وتعذيبهما على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة
والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن
فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده وقد ذكر ابن
تيمية ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشى في ذلك الزمان واشتغل
الناس به واستنبطوا امورا غريبة وكثر دعوى النبوة فبعث
الله هذين الملكين ليعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة
السحرة الكذبة وقيل انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما
ويؤيده قراءة ملكين بكسر اللام ولا يوصفان بذكورة ولا انوثة
اذ لم يرد به نقل ولا دل عليه عقل فيجب نفيه ونبينا افضل من الكل
من الملائكة والانس والجن اي من كل فرد منهم ومن المجموع
من حيث المجموع على ما صرح به بعض حواشي البيضاوي عند تفسير
قوله تع تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ويدل عليه ايضا
قولهم نبينا محمد افضل من الجميع ومن الكل ومن جميع المخلوقات
لا غير ذلك فان المفضل عليه المجرور بمن هو المجموع من حيث المجموع
على ما صرح به الرضي وان لفظ الجميع المضاف الى المعرفة يفيد الاستغراق
الشمولي قال في شرح المواهب اللدنية نقلا عن البقاعي انه
يحكى ان هذه المسئلة وقعت في زمن العز بن عبد السلام فافتى فيها
بانه عليه الصلوة والسلام كان افضل من كل واحد منهم لا انه افضل
من جميعهم فمال جماعة من علماء عصره على تكفيره انتهى وقد مال الكوراني
عنه في الديباجة فارجع اليه هذا في تفضيل نبينا عم وهل يجب علينا

تفضيل

تفضيل بعضهم على بعض على التعيين غير نبينا ففي القاضي البيضاوي
ان قوله تع تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض دليل على ان الانبيا
متفاوتة الاقدام وانه يجوز تفضيل بعضهم على بعض لكن بقاطع
لان اعتبار الظن فيما يتعلق بالعمل انتهى واعترض عليه بان دلالة
هذه الاية على جواز تفضيل بعضهم على بعض مسلم لكن دلالتها
على ان التفضيل ينبغي ان يكون بقاطع ممنوع وما ذكره بقوله لان
اعتبار الظن فيما يتعلق بالعمل لا يثبت دلالة الاية على ذلك وهل يثبت
ان التفضيل يجب ان يكون بقاطع قيل لا يثبت ايضا لان عدم
اعتبار الظن فيما يتعلق بالاصول والعقائد معناه انه لا يكفي
الظن في سقوط ما وجب اعتقاده عن الذمة وليس تفضيل
بعض على بعض على التعيين مسئلة اعتقادية حتى يقال لا يكفي
فيه الظن وعدم كفاية الظن لا يدل على عدم جواز التفضيل
بالظن ولكن المفضل آثما بهذا ذكره مولانا عصام الدين قلت
الحق ان اعتقاد افضلية بعضهم على بعض على التعيين يجب
علينا ان وجد دليل قاطع لانه مما يتعلق بالاعتقاد والا فلا لكن في وجود القاطع كلام
ثم الدليل على افضلية نبينا عم من الكل قوله تع كنتم خير امة اخرجت
للناس وقوله تع جعلناكم امة وسطا لان خيرية الامة
بحسب كمالهم في الدين وذلك يقتضي كمال نبيهم وافضليته على غيره
ولانه مبعوث الى الثقلين وانه خاتم الانبياء ومعجزته باقية
الى يوم الدين وان شريعته ناسخة لسائر الشرائع الى غير ذلك من
خصائصه الظاهرة والباطنة حتى قال ابن حجر الهيتمي في شرح الشمائل [illegible]

اعلم ان من تمام الايمان بنبينا محمد عليه السلام اعتقاد انه لم يجتمع في بدن ادمي
من المحاسن الظاهرة ما اجتمع في بدنه عليه السلام لان المحاسن الظاهرة
ايات على المحاسن الباطنة والاخلاق الزكية ولا اكمل من نبينا عم
بل ولا مساو له في هذا المدلول فكذلك في الدال وقال القرطبي
انه لم يظهر تمام حسنه عليه السلام والا لما طاقت اعين الصحابة النظر
اليه ورسل البشر افضل من الملائكة كلهم ورسل الملائكة
كجبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل افضل من عوام البشر
وعوام البشر افضل من عوام الملائكة اي غير الرسل منهم واستدلوا
على الاول بقوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم لان امر الادنى بالسجود
للافضل هو الاسبق الى الفهم بخلاف عكسه فان قيل لا نسلم
ان المراد بالسجود هنا سجود تعظيم لادم لجواز ان يكون سجودهم
لله تع وادم كان كالقبلة لهم او سببا لوجوبه كالوقت للصلوة
بناء على ان يراد بالسجود المعنى الشرعي وهو وضع الجبهة بقصد العبادة
لانه مختص بالله تع وعلى تقدير كونه لادم عم بناء على ان يراد به المعنى
اللغوي يجوز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام
في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع وايضا يجوز ان يكون امرهم بالسجود
ابتلاء لهم بتمييز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيل ادم عم
عليهم في شيء من هذه الاحتمالات قلنا ان قوله تع ارايتك هذا
الذي كرمت علي انا خير منه يدل على انه سجود تعظيم وتكريم ويدل
عليه ايضا سوق الاية واستدلوا ايضا بقوله تع وعلم ادم الاسماء كلها
لان العالم افضل من غيره واستدلوا على الثانية بالاجماع وعلى الثالث

بان للبشر

بان للبشر عوائق عن العبادة وليس للملائكة شيء من العوائق لان
عباداتهم خلقية ولا شك ان العبادة مع العوائق افضل
لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها والنزاع في الافضلية
بمعنى اكثر ثوابا هذا هو المشهور بين اصحابنا لكن قال البلقيني
في منهج الاصلين والمختار عند الحنفية ان خواص البشر وهم المرسلون
افضل من جملة الملائكة وخواص الملائكة افضل من الانبياء غير المرسلين
والانبياء غير المرسلين افضل من غير الخواص من الملائكة فظهر منه
ان لهم مسلكين في هذه المسئلة مشهور ومختار بينهم وقال جمهور
الاشاعرة ان الانبياء كلهم افضل من الملائكة مطلقا اي
علوية او سفلية لما ذكرناه وقال بعضهم ان الملائكة مطلقا
افضل من عوام البشر ورسلهم اي رسل الملائكة افضل من الانبياء
واستدلوا عليه بقوله تع ولله يسجد ما في السموات وما في الارض
من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون وبقوله تع بل عباد مكرمون
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وبان الملائكة روحانية
مجردة في ذواتها مبرأة عن ظلمة المادة والشهوة والغضب ومتصفة
بالكمالات العلمية بالفعل وقادرة على التشكلات المختلفة والاعمال
الشاقة مطلعة على اسرار الغيب وعباداتهم دائمة والجواب
عن الاول ان ذلك انما يدل على الفضيلة لا على الافضلية ولو سلم
فانما يدل على افضليتهم على البشر الذين يستكبرون عن عبادته لا على
من لم يستكبر سيما الانبياء عم وعن الثاني بان جميع ذلك لا يمنع كون الانبياء
افضل منهم بمعنى اكثر ثوابا على ما هو المعنى هنا ولكن نبينا محمد عليه السلام

متعبدا بشرع من قبله مطلقا اي لا قبل البعثة ولا بعده وعليه
جمهور اصحابنا اما الاول فلانه لو كان لنقل الينا ولما امكن كتمه عادة واما الثاني
فلان نبينا عم اختص في الشرايع لان شريعته عامة للناس كافة متقدمهم
ومتأخرهم والرسل المتقدم نواب عنه فلا يكون تابعا للغير خلافا
للاشاعرة فانهم قالوا انه كان متعبدا قبل البعثة وبعدها بشرع
من قبله مستدلين بان شريعة من قبلنا يلزمنا العمل بها على انها شريعة
لصاحبها من الانبياء ما لم يظهر ناسخه لان شريعة كل نبي باقية في
حق من بعده الى قيام الساعة ما لم يظهر ناسخه لقوله تع اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده والهدى اسم يقع على الايمان
والشريعة قلنا معنى الاقتداء الاخذ بالهدى لا على كونها شريعة
لهم بل على كونها شريعة لك او المراد بالهدى الايمان فقط وسبع
كتب ومائة واربعة منها التورية والانجيل والزبور والفرقان
وما عداها صحف انزلها على انبيائه بان الهمها جبرائيل وهو في السماء
وعلمه قراءته ثم جبرائيل عم اداه في الارض على ما سمعه ونقله الى الانبياء
اما بانخلاعه عن صورته الاصلية الى صورة البشرية حتى يأخذه
الرسول منه واما بانخلاع النبي عم عن صورته البشرية الى صورة
الملكية ويأخذه من جبرائيل ويبين فيها ما يحتاج اليه الناس في الدين
والدنيا لئلا يكون لهم حجة على الله بعد الرسل وانزل على نبينا عم القرآن
وعلى موسى التورية وعلى عيسى الانجيل وعلى داود الزبور وعلى شيث
خمسين صحايف وعلى ادريس ثلثين صحايف وعلى ابراهيم عشرين
صحايف وعلى ادم عم عشر صحايف معجزة ق اختلفوا في وجه اعجازه

صح

قيل انه الصرفة وقيل نظمه الغريب وقيل سلامته عن الاختلاف والتناقض
وقيل اشتماله دقايق العلوم والحكم وقيل اخباره عن الغيب الى غير ذلك
من الاقوال والحق ما عليه اهل السنة من ان اعجازه لبلاغته وفصاحته
العظمى والمعراج اي معراج نبينا عم يقظة بجسمه من المسجد الحرام الى
المسجد الاقصى ثم الى السماء ثم الى ما شاء الله تع من العلى حق الا ان الاسراء
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ثابت بالكتاب لقوله تع سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومن المسجد الاقصى الى
السماء ثابت بالخبر المشهور ثم الى ما شاء الله من العلى ثابت بخبر الواحد
هذا مذهب اهل الحق وقيل كان المعراج في المنام وقيل بالروح فقط وقيل
الى المسجد الاقصى فقط

فصل

عذاب القبر للكافرين
والمنافقين ولبعض عصاة المؤمنين من هذه الامة ومن الامم
السابقة خص البعض لان من عصاة المؤمنين من لا يريد الله تعذيبه
فلا يعذب على ما ورد في الصحيح وتنعيم اهل الطاعة من الامم في القبر
بان يخلق الله تع في جميع اجزاء الميت او في بعضها نوعا من الحيوة
قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعم لان التعذيب والتنعيم
بدون الحيوة محال وان جوزه الصالحية والكرامية فلا بد له
من الحيوة لكنهم اختلفوا في لزوم اعادة الروح في القبر في البدن بناء
على ان التعذيب والتنعيم لا يتوقف على اعادة الروح وانما يتوقف
على نوع من الحيوة سواء اعيد الروح او لا فذهب اكثر الماتريدية الى
لزوم اعادته وذهب الكثير واصحابه الى عدم لزوم اعادته فان قيل
اي الاصح من الاقوال وما عليه الاكثر ان التعذيب والتنعيم على البدن

والروح معا فكيف يصح هذا القول بدون اعادة الروح في البدن قلنا
لا منع عقلا ولا نقلا عن تعذيب البدن وتنعيمه بخلق نوع حيوة
فيه بدون اعادة الروح وتعذيب الروح وتنعيمه مجردا عن البدن
لعلاقته السابقة بالبدن المعذب او المنعم وهذا ظاهر على القول
بتجرد النفس وهو المراد بالروح واما على القول بانها عبارة عن جوهر
لا يتجزى في القلب او اجسام لطيفة سارية في البدن او الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى اخره فلكل من التعذيب والتنعيم والسؤال
للبدن والروح معا بلا توقف احدهما على الاخر اصلا فان قيل ان
احوال القبر من التعذيب والتنعيم الى قيام الساعة لا ينتظم الا ببقاء
ما يعذب وينعم من الروح والبدن وبعد الموت كيف يتصور
بقاؤهما قلنا بقاء الروح على القول بتجرد النفس ظاهر واما على
الاقوال الباقية المذكورة فلعل الله يحفظها بعد خراب البدن
وكذا البدن على القول بانه يعذب وينعم لعل الله يحفظها وان
تفرقت اعضاؤه وتفتت اجزاؤه وانعدمت تركيبه بما يعلمه
الله تعالى ويريده وحق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ولما في الصحيحين
انه عليه السلام قال ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة
والعشي ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار
اعلم انهم اختلفوا في هذه المسئلة فانكرها قوم بالكلية واثبتها آخرون
ثم اختلف المثبتون فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء
في القبر وهو خلاف العقل ومنهم من لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال يجمع

الالام

الالام في جسده فاذا احترز احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر ايضا
فلا يعتد به ومنهم من قال باحيائه من غير اعادة الروح ومنهم من قال
بالاحياء واعادة الروح ايضا الى البدن كما ذكرناه ولا يلزم ان يرى
منه اثر الحيوة من الحركة وغيرها حتى ان المأكول في بطن الآكل يحيى ويعذب
وينعم ولا يستبعد ذلك لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على
اخفاء العذاب والتنعيم ايضا قال الامام الغزالي واعلم ان لك ثلاث
مقامات في تصديق امثال هذا احدها ان تصدق بان الحية مثلا موجودة
تلدغ الميت ولكن لا تشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة
تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو عالم الملكوت
وثانيها ان تتذكر امر النائم فانه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم
بذلك حتى تراه في نومه يصيح من ذلك ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه
كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كاليقظان وهو يشاهده وانت
ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه
والعذاب حاصل له ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كانت العذاب
الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد وثالثها ان تعلم ان الحية
بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها وهو السم ثم السم ليس هو الالم بل
عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير
السم لكان ذلك العذاب قد يتوفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع
من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والاخلاق
الذميمة والصفات المهلكة تنقلب الى موذيات في النفس ومولمات عند
الموت فيكون الامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات والله تعالى

قادر على ان يعذب بكل من هذه المقامات وبجميعها معا وسؤال منكر ونكير
في القبر وهما ملكان يدخلان في القبر فيسألان العبد عن ربه وعن
دينه وعن قبلته وقيل المسئول عنه هو العقايد فقط وانما سميا بالمنكر
والنكير لانهما لا يشبهان خلق الادميين ولا خلق الملائكة
ولا خلق الطير ولا البهايم فكانه ينكرهما الناظر لعدم انس لهما
كذا قاله القرطبي واختلفوا في ان السؤال هل يتكرر فقيل انه يتكرر ثلاثا وقال
ابن ناجي والاخبار الصحيحة تدل على ان السؤال مرة واحدة واختلفوا
ايضا في ان الكافر هل يسأل فذهب القرطبي وابن القيم الى انهم يسئلون
وقال ابن عبد البر في تمهيده انهم لا يسئلون والجمهور على الاول
لعموم احاديث السؤال واختلفوا ايضا في ان السؤال في القبر هل
يختص بهذه الامة او يعم الامم السالفة فقيل يختص لان الامم السالفة
كانت الرسل تاتيهم بالرسالة فاذا ابوا كفت الرسل واعتزلوهم
وعوجلوا بالعذاب فلما بعث الله محمدا عم بالرحمة امسك عنهم العذاب
واعطى السيف حتى يدخل في دين الاسلام من دخل مهابة السيف ويستر الكفر
ويظهر الايمان فلما مات كشف الله في القبر بالسؤال ما ستره
في الدنيا والحق التعميم ايضا لعموم الادلة وقال الفاكهاني الظاهر
عندي ان الملائكة يسئلون ايضا وكذا الجن ويتوقف في سؤال
اهل الفترة والمجانين والبله وقال السيوطي ومقتضى الروضة
انه لا يسأل الا المكلفون واما الانبياء عم فقيل انهم يسئلون
لكن لا عن نبيهم بل عن ربه ودعائه وهل تبلغهم الدين وقيل انهم
لا يسئلون واما الاطفال فقد جزم القرطبي وصاحب البزازية انهم يسئلون

لكن

في حكم الاطفال

لكن يكمل لهم عقلهم ليعرفوا بذلك منزلتهم وسعادتهم ويلهمون الجواب
عما يسئلون عنه وقال جماعة واكثر الحنفية انهم لا يسئلون وقيل
توقف ابو حنيفة في السؤال عنهم واعلم ان اطفال الانبياء والمؤمنين
في الجنة بالاجماع واختلفوا في اطفال المشركين على اقوال
احدها انهم في الجنة وعليه المحققون لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ولا تزر وازرة وزر اخرى ولما رواه البخاري
طويلا انه عليه السلام راى اطفال المسلمين والكفار حول ابراهيم عم
في الجنة ورؤيا الانبياء وحي وما ورد في بعض الاحاديث
انهم خدام اهل الجنة فعلى تقدير صحته يحتمل ان يكون المراد به كناية
عن نزول مراتبهم عن مراتب اطفال المسلمين والثاني انهم في النار
تبعا لابائهم ولما صح في حديث الموؤدة والثالث التوقف وهو المروي
عن ابي حنيفة وغيره واعتمادهم في مشية الله تعالى والرابع انهم يجمعون
يوم القيمة وتؤجج لهم نار يقال لهم ادخلوها فيدخلها من كان
في علم الله تعالى سعيدا ويمتنع عنها من كان في علم الله تعالى شقيا لو ادرك
العمل فيقول الله تعالى عصيتم فكيف برسلي لو اتوكم في الدنيا والخامس
انهم في الاعراف قال ابن تيمية هذا القول لا يوجد عنه خبر ولا فيه اثر
ثابت بالسمع لما في الصحيحين مرفوعا ان العبد اذا وضع في قبره
وتولى عنه اصحابه اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول
في هذا الرجل يعني محمدا عم فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله
واما المنافق والكافر فيقول لا ادري كنت اقول ما يقول الناس فيضرب
بمطارق من حديد ضربة فيصيح صيحة يسمعها من يليه الا الثقلين والظاهر ح هنا

بحث المعاد الجسماني

ان الروح يعاد في القبر الى البدن فيسأل معه وفيه خلاف سبق ذكره
المعاد وهو مصدر ميمي او اسم مكان او زمان وحقيقته العود والرجوع
الى ما كان عليه والمراد ههنا رجوع الابدان الى الوجود بعد العدم
او الى اجتماع الاجزاء بعد التفرق مع اعادة الروح فيه وهو
المعاد الجسماني اعلم ان الاقوال في مسئلة المعاد خمسة الاول
ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول جمهور المتكلمين النافين لتجرد
النفس لا بمعنى ان البدن يعاد بدون الروح اذ هو باطل بل بمعنى
ان البدن متى اعيد يعاد معه الروح الثاني ثبوت المعاد الروحاني
فقط وهو قول الالهيين من الحكماء بناء على ان البدن ينعدم بالكلية فلا يعاد
والروح جوهر مجرد لا يفنى فيعود الى ما كان عليه قبل دخوله البدن
من التجرد في عالم المجردات الثالث ثبوتهما معا وهو قول الامام الغزالي
والكعبي والراغب من مشايخ الكلام بناء على ان الروح عندهم جوهر
مجرد باق بعد خراب البدن ليس بجسم ولا جسماني فيعود الى البدن المخلوق
من الاجزاء المتفرقة للبدن الاول بعينه المجردة الباقية بعد خراب
ذلك البدن بخلاف القول الاول فان الروح عندهم ليس بمجرد بل هو
عبارة عن اجزاء لا تتجزى في القلب او اجزاء سارية في البدن باقية
من اول العمر الى اخره فيلزم اعادة الروح مع البدن لعدم انفكاكه عنه
ولهذا اخصوا المعاد بالجسماني فقط لكنه لفظ الجسماني شامل للروح
ايضا الرابع عدم ثبوت شيء منهما وهو قول الحكماء القدماء الخامس
التوقف فيه وهو المنقول عن جالينوس والحق ثبوتهما باجماع اهل الملل وشهادة
النصوص بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها

الذي

الذي انشأها اول مرة وقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون الى غير ذلك
ولهذا قال الامام لا يمكن الجمع بين الايمان بالنبي وبين انكار الحشر الجسماني
حشر الاجساد وبعد حشر الارواح ينتظم على كل من المذهب الاول
والثالث تامل اعلم ان الحشر الجسماني سواء كان بالمعنى الاول
او بالمعنى الثالث مما اجمع عليه ولكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب
بعضهم الى انه باعادة البدن المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه
الشخصية وبعضهم الى انه بجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا
فمعنى الاول بعد فناء الاجسام عبارة عن العدم بالكلية وعلى
الثاني هلاك عبارة عن تفرق الاجزاء واحتج الاولون بان البدن
لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء
لكونه من قبيل الممتنع فاذا لم يمتنع بالنظر الى ذاته ولوازمه صار ممكنا
بالنظر الى ذاته وهو المطلوب اعترض عليه بان العود لكونه وجودا
حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم
من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع
الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته او للوازمه ولا يمتنع
وجوده مطلقا واجيب عنه بان الوجود امر واحد في حد ذاته
لا يختلف ابتداء واعادة بحسب ذاته بل بحسب الاضافة الى الزمان
وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب
تلك الاضافة فاذا كل من الوجودين والايجادين متماثلان
امكانا وامتناعا ولو جوز ان يكون الشيء الواحد ممكنا في زمان
ممتنعا في زمان او معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص

وبيان كيفية الحشر الجسماني

وبيان معنى الفناء

من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول لكن الاضافة
لجاز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب الذاتي معللا بانه
يجوز ان يكون ذلك الوجود الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير
واجبا وهذا مخالف لبديهة العقل وقد يقال ان الاعادة
اهون للقابل من الابتداء لاستفادته بالوجود الاول ملكة
الاتصاف به فتكون ممكنة واما الاقوون وهم المنكرون لجواز
اعادة المعدوم بعينه فمنهم من ادعى الضرورة وقال لا يجوز
اعادة المعدوم بعينه ضرورة وبديهة ولا يخفى عليك ان دعوى
الضرورة في محل النزاع غير مسموعة ومنهم من تمسك على نفيه بوجوه
الاول انه لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه واللازم باطل
اجيب عنه بوجوه احدها انه لا معنى لتخلل العدم هاهنا سوى انه
كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان ثان
ثم اتصف به في زمان ثالث فتبين ان التخلل في الحقيقة انما هو
لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة
هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود
الواحد بحسب زمانيه وثانيها انه يجوز التميز في الحالين بعوارض
غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة كالاباء للحالين فلا يلزم
تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وثالثها انه
لو تم ذلك لكم هذا الدال على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا
واللازم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان

البقاء

البقاء الثاني انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجازت اعادة وقته
الاول لانه من جملة مشخصاته واللازم باطل لاستلزامه كون
الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته
الاول وهذا جمع بين المتقابلين واجيب عنه بانا لا نم ان
الوقت من جملة المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو
بعينه الذي كان بالامس وتغاير الاعتبارات لا ينافي الوحدة
الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نسلم ان كل ما يوجد في الوقت
الاول يكون مبتدأ وانما يكون كذلك لو لم يكن الوقت ايضا
معادا او لم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر الثالث انه لو امكن
ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله في الماهية
وجميع العوارض المشخصة لان الله تعالى قادر على ايجاد مثله كذلك
ابتداء معه لكن اللازم باطل لاستلزامه اتحاد الاثنين لعدم التمايز
بينهما واجيب عنه بمنع عدم التمايز بين المعاد والمبتدأ لجواز
تمايزهما بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية كيف وكل متماثلين
لا بد وان يكونا متمايزين بالعوارض المشخصة سواء كانا مبتدأين
او معادين او مبتدأ ومعادا لان وجود مثلين لا تمايز بينهما اصلا
محال على ان ما ذكرتم لو تم لزم النقض بعدم ايجاد المعدوم اصلا
بان يقال لو امكن ايجاد المعدوم ابتداء لامكن ان يوجد ما يماثله
في الماهية وجميع اللوازم فيلزم عدم التمايز بين الاثنين واللازم
باطل فكذا الملزوم وقال ابن سينا انه اذا وجد الشيء وقتا ما ثم
يعدم واستمر وجوده في وقت اخر وعدم ذلك او شوهد علم ان الموجود

واحد واما اذا عدم فليكن الموجود السابق | وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب يخ في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك لا تخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في الاستحقاق ان يكون امنسوبا اليه دون ج فان نسبته الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينظر هل يمكن ان يختلف فيهما والا لكن لكنهما اذا لم يختلفا فيها فليس ان تجعل لاحدهما و لي خران تجعل للاول فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كان ب دون ج قلت فهي نفس هذه النسبة واحد المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان لج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشي يوجد فينعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم ينعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الا انه يبطل من وجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتا لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا و اذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا و باعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية الصرفة لا غير انتهى واختلفوا في تحقيق مراده من هذا الكلام فقال بعض المحققين ان الشيخ اشار فيه الى منهجين في امتناع اعادة المعدوم بعينه احدهما ما اشار اليه بقوله فليكن الموجود

السابق | الى قوله اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا وهو بيان عدم الامتياز بين المعاد والمستانف الجديد على تقدير الاعادة وثانيهما ما اشار اليه بقوله واذا كان المحمولان الاثنان اه وهو بيان مغايرة ما فرض موجودا ثانيا للموجود المفروض اولا مع قطع النظر عن فرض وجود المستانف وشابهه وتخالفه للمعاد كما في المنهج الاول لان محصل هذا القول هو ان كون المحمولين اثنين يوجب ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر ذات الموضوع يكون باعتبار الذات شيئا واحدا وباعتبار المحمولين كالوجودين مثلا شيئين واما عند فقد الذات كما فيما نحن فيه فليس هناك وحدة بل اثنينية صرفة ومغايرة محضة وقال بعض المتاخرين ان مرجع قول الشيخ واحد وليس قوله الاول دليلا مستقلا لان مداره ليس على ان المثل المستانف لم يتميز عن الحادث المعاد فيلزم اتحاد الاثنين على ما هو المشهور في تقريره والا لورد عليه النقض بامتناع ايجاد المعدوم ومنع مساواة نسبة الموجود السابق اليهما ومنع عدم التمايز بينهما بل مداره على ان نسبة المعادية الى الحادث الذي فرض انه معاد ليس اولى من نسبتها الى ذلك الحادث من حيث فرض انه مستانف بل نسبة المعادية اليه اذا فرض كونه معادا بعينها كنسبتها اليه اذا فرض كونه مستانفا فكما لا يصح النسبة الثانية كذلك لا يصح الاولى لانها انما يصح اذا حفظ وحدة الذات ولم يفقد وليس كذلك لان العدم فقدان الذات تحقيقا حنة استند الى الشيخ

انه العدم لما كان عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون موضوع
المبدائية والمعادية واحدا لان اتحاد موضوع المبدائية والمعادية
انما يصح اذا كانت الذات محفوظة فيما بين الابتداء والاعادة
على ما زعم المعتزلة ولكنها ليست محفوظة ههنا اذ لا ثبوت للمعدوم
عندنا واما حديث المثل المستانف فانما هو للتوضيح لظهور ان
الحادث المفروض كونه معادا لا فرق بينه وبين الحادث المستانف
في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يكونا معا معادا او لا يكونا معا معادا
والاول باطل فتعين الثاني لا لكونه محتاجا اليه في الاستدلال
وفي كلام بعض الناظرين بحث من وجوه اما اولا فلان كون القول
الاول للشيخ دليلا مستقلا ليس بناء على ما ذكره من لزوم اتحاد
الاثنين الثاني من عدم تمايز المعاد والمستانف على ما هو
المشهور في تقرير الوجه الثالث كما ذكرناه بل يجوز ان يكون دليلا
مستقلا بوجه اخر ذكره بعض المحققين وذكر ان عدم تمايز المعاد
والمستانف يلزمه امران اتحاد الاثنين وكونهما معا معادا
او لا معادا اتفاقا لازم منهما يصح الاستدلال فاخذ بعض المحققين
اللازم الثاني فحمل كلام الشيخ على الاستدلال المستقل حملا له على
تبادره واما ثانيا فلان وروده ايضا دفع النقض والمنع ليس
بشاهد لصرف الكلام عن محمل متبادر لان قرينة الفساد
غير مقبولة واما ثالثا فلان حاصل ما ذكره من مدار قول الشيخ
ان حادثا اذا وجد وفرض انه معاد فنسبة المعادية اليه على هذا
الفرض ليس اولى من نسبتها اليه على فرض كونه مستانفا جديدا لان هناك

حادثا

١٢٠

حادثا معادا وحادثا مستانفا مغايرا للمعاد بالذات ولا يخفى عليك ان هذا
خلاف ما يتبادر من كلام الشيخ لان المتبادر منه كون المعاد والمستانف متغايرا
بالذات واما رابعا فلان كون حديث المثل المستانف للتوضيح لا للاستدلال
ليس بواضح لانه اخفى مما فرض انه موضح له فالاولى حمل كلام الشيخ على ما حمله
بعض المحققين في التوجيه فالجواب عن المنهج الاول منع عدم التمايز
بين المعاد والمستانف الموهوم والا لارتفع التمايز بينهما وعن
المنهج الثاني انا لا نم فقدان الذات بالكلية فيما نحن فيه لجواز بقائه
في نفس الامر لا كما زعمه المعتزلة من تقرر الذات في نفسها بل لكونه محفوظة
في العلم فيستحفظ وحدته بحفظ ذلك الوجود فيعيده الله تعالى بعينه ولان
هذا الامكان كاف في شمول قدرته تعالى ثم اعلم ان القول باعادة
المعدوم بعينه لا يرد عليه ما يرد على القول بالاعادة بطريق جمع
الاجزاء المتفرقة وهو ان اجزاء البدن الشخصي كبدن زيد مثلا لا بد فيه
من اجتماع مخصوص وشكل معين ضرورة انه لا يكون بدن زيد الا
باجتماع مخصوص وشكل معين جزءا او شرطا فاذا تفرقت الاجزاء وانتفى
الاجتماع والشكل المخصوصان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد
ذلك الاجتماع والشكل بعينهما فيلزم اعادة المعدوم بعينه بالضرورة
او لا فيلزم ان لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله فيلزم
ان يكون المعاقب والمثاب في الاخرة غير من عمل الطاعة والمعصية
ويكون قولا بالتناسخ ايضا ولا يحتاج فيه الى ما يجاب عنه من ان العبرة
الى الروح والاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره لا الاجزاء الزائدة
من الاجتماع وغيره فالمحشور هو المؤلف من الاجزاء الاصلية المتفرقة للبدن الاول فاذ

الاجزاء الاصلية لبدن زيد وخلق منها بدنا بشكل معين مثل الشكل الاول
ويعيد فيه الروح يكون عين الاول ولا تناسخ فيه لان التناسخ هو تعلق
نفس زيد مثلا ببدن لا يكون مخلوقا من الاجزاء الاصلية لبدن زيد
لكن يرد عليه ان احوال القبر من التعذيب والتنعيم الى قيام الساعة
لا ينتظم على هذا القول لانعدام البدن بالكلية فان قيل ان البدن وان انعدم
بالكلية لكن الروح باق بعده فهو المعذب والمنعم قلنا نعم الا انه
انما ينتظم على مذهب القائلين بتجرد النفس الناطقة وبقائها بعد فناء
وعلى ان التعذيب والتنعيم للروح فقط وبالجملة ان المشهور فيما
من اصحابنا ان الاعادة بطريق جمع الاجزاء وان العبرة للاجزاء
الاصلية في الروح لا الاجزاء الزائدة حتى قالوا ان الاجزاء الماكولة فضلة
في الاكل فلا يعاد منه بل يعاد مع الماكول لو كانت اجزاء اصلية له والا
فلا يعاد معها ايضا فلا يرد عليهم ما تمسك به منكرو الاعادة من انه لو اكل
انسان انسانا بحيث صار الماكول جزءا منه فتلك الاجزاء الماكولة
اما ان يعاد فيهما وهو محال ويعاد في احدهما فلا يكون الاخر معادا
بعينه والحساب وهو في اللغة العد وفي الاصطلاح
توقيف الله تعالى عباده قبل الانصراف من المحشر على اعمالهم
خيرا كانت او شرا واختلفوا في المحاسب فقيل هو الله تعالى
يحاسبهم دفعة واحدة لاتساع قدرته لا واحدة بعد واحدة
وقيل هو الملائكة بامر الله تعالى وعلى التقديرين يحاسب العبد على اقواله
وافعاله واعتقاداته وما اكتسب جوارحه والجن كالانس واختلفوا
في الاطفال والبله والمجانين واهل الفترة فقيل لا حساب لهم والاصح انهم يحاسبون

لعدم

لعدم المؤاخذة والوحوش والطيور وسائر البهائم كلهم يحشرون
قبل الجزاء والمحاسبة وقيل الاول لاظهار كمال قدرته والحكمة في المحاسبة
مع ان المحاسب خبير اظهار مراتب اهل الكمال وفضائح اصحاب النقصان
حق لقوله تعالى ان الله سريع الحساب ثم ان علينا حسابهم فاما
من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا فظهر منه ان الحساب
بعد اخذ العباد كتب اعمالهم والسؤال حق لما رواه مسلم انه
عليه السلام قال لا تزول قدما عبد يوم القيمة حتى يسأل عن اربع عن عمره
فيما افناه وعن جسده فيما ابلاه وعن علمه فيما عمل به وعن ماله من اين
اكتسبه وفيما انفقه وهذا مفهوم عدد فلا ينافي السؤال عن غيرها كما
علم مما ورد في الاحاديث الاخر وكتب اعمالهم اي التي يكتب
الحفظة فيها جميع اعمالهم في الدنيا قولا او فعلا او اعتقادا ولو
سهوا حتى انين المريض ليعرض عليهم في الاخرة افعالهم لا للاثابة
او المعاقبة اذ لا معاقبة على السهو والنسيان وقيل ما فعله سهوا
او نسيانا لا يكتب وكذا لا يكتب للمجنون ويكتب للصبي ويكتب حسناته
لا سيئاته واما القصد القلبي فهو على خمس مراتب الاول ما يلقى في القلب
بغير صنع وهو الهاجس الثاني جريانه فيه وهو الخاطر والثالث
ما يقع فيه من التردد هل يفعل اولا وهو حديث النفس والرابع
ترجيح قصد الفعل وهو الهم والخامس قوة ذلك القصد وهو العزم المصمم
فقالوا الاول لا يكتب ولا يحاسب اجماعا والثاني والثالث مرفوعان
بالحديث الصحيح وان قدر على دفعهما والرابع يكتب بالحسنة حسنة ولا يكتب
بالسيئة والخامس يكتب عند الاكثر حق لقوله تعالى وان عليكم لحافظين

كراماً كاتبين والميزان حق فهو ما يعرف به مقادير الاعمال نؤمن به
ونفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل انه ميزان حسي له كفتان ولسان
توضع فيه صحف الاعمال ليظهر الراجح والخفيف [وعليه الاكثر] لقوله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة واما من ثقلت موازينه فهو
في عيشة راضية الآية قيل انه مختص بالمؤمنين وليس للكافرين ميزان
لقوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا والجواب عنه وزنا نافعا
ولما انكر المعتزلة الميزان وقالوا المراد بالميزان الواقع في النصوص العدل
اشار الى الجواب عنه بقوله ما نعرف به الكتب التي تشتمل على
اعمال العباد او الاعمال بعد التجسيم بان يجعل الله تعالى الاعمال الحسنة
اجساما نورانية والاعمال السيئة اجساما ظلمانية والصراط
وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق
من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الصحيحين والناس مختلف
في المرور عليه قال القائل بان الصراط الذي وصفناه موجود الآن
كالجنة والنار وقال بعضهم يخلقه الله تعالى حين يضرب على جهنم
والعرش والكرسي واللوح والقلم وهو المختصر اي ما سبق الامثل فيه من
الشدائد والمخاوف والمصائب حق يجب لنا الاعتقاد والعلم بحقيقتها
الا هي والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر والجنة
اي دار الثواب في الآخرة فلا يرد عليه هبوط آدم وحوا عنها الى الدنيا
اي دار العقاب فيها حق للآيات والاحاديث الكثيرة ولقصة آدم وحوا
وحمل الجنة في قصتهما على بستان من بساتين الدنيا وحمل آدم على رجل
كان اسمه آدم وكان في حديقة له على ربوة فقصص فاهبطا منها الى بطن الوادي

باطل

باطل لما قاله المنكرون وكذا قولهم ان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات
والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك يستلزم التخرق والالتيام
وهو باطل ووجود عالم آخر غير معلوم باطل لاستحالة بنائه على اصلهم الفاسد
من ان الافلاك لا يقبل التخرق والالتيام تخلو فيثان الآن لقصة آدم
وحوا ولقوله تعالى اعدت للمتقين اعدت للكافرين اذ لا ضرورة في
العدول عن الظاهر وقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون
الآية ولكونه مما يدل على الاستقبال يحتمل الحال والاستمرار فلا يعارض ما تلوناه
فان قيل لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى
اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا
لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكلها بعينه وانما المراد به انه اذا فني منه شيء
جيء ببدله او وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم
الفناء بل يكفيه الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون
المراد به ان كل ممكن فهو هالك في حد نفسه بمعنى ان الوجود الامكاني
بالنسبة الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم لان كل ما في الكون وهم او
خيال او عكوس في المرايا او ظلال بالنسبة الى الوجود الواجبي باقيتان
لا تفنيان ولا يفنى اهلهما لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها
واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لمعنى قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بمعنى عدم طريان العدم المستمر عليه
وهو المراد بالبقاء ههنا على انه لا دلالة في الآية على الفناء اي وقت
الفنا قيل ان القوى الجسمانية متناهية فلا يحتمل الخلود فيها اجيب
بان هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند القائلين باستناد الحوادث كلها الى الفاعل

المختار رفع تقدير تناهي القوى وزوال الحيوة يجوز ان يخلق الله تعالى
بدل الاجزاء فيدوم الثواب والعقاب كما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب والكبيرة اختلفت
الروايات في عددها فروى ابن عمر انها تسعة الشرك بالله وقتل
النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر
واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم
وزاد ابو هريرة في رواية اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنه السرقة
وشرب الخمر الى غير ذلك من الروايات الصحيحة حتى روي انها سبعمائة
وقال بعض المشايخ كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل معصية
استغفر عنها فهي صغيرة وقيل كل معصية اذا اضيفت الى ما فوقها
فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة
هي الكفر ثم المراد بالكبيرة ههنا غير الكفر وهو ظاهر لا تخرج العبد المؤمن
عن الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة
فانهم قالوا انها تخرجه عن الايمان ولا تدخله في الكفر ويثبتون المنزلة
بين المنزلتين اي بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار [لان صاحب الكبيرة مخلد في النار عندهم]
وهذا بناء على اصلهم من ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان عندهم فاذا
انتفى الجزء انتفى الكل ايضا واستدلوا عليه بوجوه الاول الآيات الدالة
على الخلود المتناول للكافر وعصاة المؤمنين نحو قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الآيات قلنا بعد تسليم كون الصيغ
للعموم ان العموم غير مراد في الاول للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر

عنه

عنه فيجوز تخصيصه بغير مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا بالادلة
الدالة على خروجهم عن النار لان العام الذي خص منه البعض لا يفيد
القطع فيجوز تخصيصه بالاخر مثله والجواب عن الثاني ان معناه متعمدا
مستحلا على ما روي عن ابن عباس اذ التعمد يكون غالبا في المستحل
او ان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن
لايمانه او ان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام لكنه يجوز ان يراد به
المكث الطويل جمعا بين الادلة الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة
لكان باستحقاق واللازم باطل لبطلان الاستحقاق باحباط
السيئات الحسنات قلنا كل من الملازمة وبطلان اللازم ممنوع
اما الملازمة فلان الدخول الى الجنة ليس الا بفضله تعالى لا بالاستحقاق ولو سلم
فلا نسلم بطلان الاستحقاق بارتكاب السيئات للنصوص الدالة على
ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعمل صالحا الثالث انه لو
انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر ايضا لما مع
تناهي المعصية قلنا لا نسلم ان التناهي علة الانقطاع ولو سلم فلا نسلم
تناهي معصية الكفر ولا تدخله في الكفر خلافا للخوارج فانهم
ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار لظواهر النصوص
الدالة على ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون الى غير ذلك
قلنا انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر
وللاجماع المنعقد على الصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء
والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن

ولنا ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به
حتى يدخل في الكفر الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على ارتكاب الكبيرة لغلبة
شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب
ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه الا اذا كان بطريق الاستحلال
او الاستخفاف فانه يكون كافرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع
في كفر من ارتكب عمدا ما جعله الشارع من المعاصي علامة للتكذيب
كسجود الصنم وشد الزنار والقاء المصحف في القاذورات
والتلفظ بكلمة الكفر وعد معصية من المعاصي سهلا والاستباحة بتركها
من غير مبالاة وتجرئ عنده مجرى المباحات وهذا صورة الاستخفاف
بالمعاصي وبهذا التقرير يندفع ما يقال من ان الايمان اذا كان عبارة
عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء
من افعال الكفر والفاظه وثبت ايضا النصوص الدالة على دخول
المؤمنين الجنة كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الى غير ذلك واعلم
انهم كما اختلفوا في حكم صاحب الكبيرة على ثلاث فرق كما عرفت كذلك
اختلفوا في تسميته باسم على ... فرق ولما ذكر الاول اراد ان يذكر الثاني
فقال وهو مؤمن اي صاحب كبيرة مات بلا توبة مؤمن عند اهل
السنة وقالت المعتزلة انه ليس بمؤمن ولا كافر وقال الخوارج انه
كافر وقال الحسن البصري انه منافق وكلهم متفقون في تسميته
بالفاسق والله تعالى لا يغفر ان يشرك به اعلم انهم اتفقوا
على عدم المغفرة بالشرك بالله تعالى لكنهم اختلفوا في جوازه عقلا
فذهب الاشاعرة الى جوازه عقلا كما جوزوا خلود المؤمنين في النار

عقلا

[illegible]

عقلا مستدلين بانه تصرف في ملكه فلا يكون ظلما لان الظلم هو التصرف
في ملك الغير بغير رضاه فلا يمتنع للعقل الحكم بجوازه الا ان السمع
ورد بخلافه فلا يجوز نقلا وقالت الماتريدية لا يجوز عقلا كما لا يجوز
نقلا لان الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء والمحسن وما يكون على
خلاف مقتضى الحكمة لا يجوز على الله تعالى لان افعاله تعالى لا تخلو
عن الحكمة ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر
مع التوبة او بدونها لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الى غير ذلك ولان العقاب حقه
فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعباد خلافا للمعتزلة فانهم
قالوا لا يغفر الكبائر الغير المقرونة بالتوبة مستدلا بالنصوص الواردة
في وعيد العصاة والجواب عنه انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع
لا على الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو ايضا فتخص المذنب
المغفور من عمومات الوعيد وهل يجوز مغفرة الذنوب المكتسبة
للكافر حال كفره سوى كفره ففيه خلاف فقال القاضي عياض في شرح
مسلم قد انعقد الاجماع على انه لا يخفف عنهم عذابهم لكن بعضهم
اشد عذابا من بعض بحسب جرائمهم وكذا لا ينفعهم حسناتهم المكتسبة
في حال كفرهم ولا يثابون عليها وقال البيهقي يخفف عنهم عذابهم
بالمغفرة وينفعهم حسناتهم المكتسبة وقال بعض المشايخ وهو الحق
الذي يشهد له اطلاق قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك اذا لم يكن عن
استحلال لان استحلال المعصية كفر فلا يغفر ويجوز العقاب
على الصغيرة سواء اجتنب الكبيرة او لا لعموم قوله ويغفر ما دون ذلك

ويجب اي العقاب على الكبيرة وانما قلنا هنا يجب وفي الصغيرة
يجوز لان العفو عن الصغائر بالكلية جائز فيكون العقاب
عليه جائزا بخلاف الكبائر لانهم قالوا لا بد من نفوذ الوعيد في بعض
العصاة من المؤمنين لئلا تخلو نصوص الشرع الدالة على الوعيد
عن الصدق بالكلية وان جاز الخلف في الوعيد بالنسبة الى بعض
الاشخاص لكونه كرما فيجب تعذيب بعض مرتكب الكبيرة بمقتضى
وعيده لكنهم اختلفوا في ان الواجب ان يعتقد ان كل نوع من الكبائر
لا بد من عقاب طائفة من مرتكبيه او يكفي في اداء ذلك الواجب
ان يعتقد ان نوع الكبائر يعذب طائفة من مرتكبيها من غير نظر
الى عموم انواعها ولا خصوص بعضها فمنهم من ذهب الى الاول
ومنهم من ذهب الى الثاني ورجح الاول حيث قال انعقد
الاجماع على انه لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من العصاة
لان الله تعالى توعد جميع وكلامه تعالى صدق فلا بد من وقوعه ثم بقي النظر
في المراد طائفة من جميع العصاة او طائفة من كل صنف منهم
وهذا هو الظاهر لان الله تعالى توعد كل صنف على حدته وهو ظاهر
كلام القاضي ولا يجوز سؤال المغفرة للكل اي لكل فرد فرد
من عصاة المؤمنين عن الكل اي عن كل فرد فرد من المعاصي لانه
ينافي ما مر من انه لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة المؤمنين
ولو في فرد يعني اذا قصد الداعي مغفرة كل ذنب لكل احد لا يجوز
لما ذكرناه واما اذا قصد المغفرة للجميع في الجملة فيجوز لانه يجوز ان
يغفر لكل فرد فرد بعضا من ذنوبه والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار

جميع

جميع خير في اهل الكبائر من المؤمنين والايات والاحاديث في هذا
الباب كثيرة وما تمسك به المعتزلة على نفيها يجب تخصيصه بالكفار
جمعا بين الادلة وهم اي اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون
في النار وان ماتوا بلا توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ونفس الايمان عمل خير الى غير ذلك فصل
الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع تصديق محمد عليه السلام
في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا فيما علم اجمالا
وتفصيلا فيما علم تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة
ونحوها عند السؤال عنها لم يكن مؤمنا لان الواجب عليه
عند السؤال هو التفصيل والاقرار به اي بما جاء به اعلم
انهم اختلفوا في حقيقة الايمان فقال كثير من اصحابنا واختاره
فخر الاسلام انه هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان الا ان الاقرار
ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الاكراه والتصديق ركن اصلي
لا يحتمل السقوط اصلا حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير
عذر لم يكن مؤمنا عند الله ولا عند الناس وكان من اهل النار
وتمسكوا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون
شعبة وافضلها قول لا اله الا الله الى غير ذلك فان قيل ان قولكم
ركن زائد فاسد لانه بمنزلة [?] انه ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل
في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه اجيب عنه بان معنى الزائد هاهنا
ما لا ينتفي بانتفائه حكم الكل الا ما يلائم خارجا عنه بحسب لا ينتفي الكل بانتفائه

فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب منه ومن جزء آخر
باقيا وان انتفى شخص ذلك المركب اذ لا شك في انتفاء المجموع
المركب من التصديق والاقرار عند انتفاء الاقرار لكن حكمه باق في اعتبار
الشرع وباعتبار بقاء حكم المركب عند انتفاء ذلك الجزء صار ذلك
الجزء شبيها بالامر الخارج فسمي جزءا زائدا وذهب المحققون من علمائنا
الى انه هو التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الشرعية الدنيوية
حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من البيان كان مؤمنا
عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق اذا وجد منه
الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا لوجود شرط
وهو الاقرار حتى يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ولم يكن مؤمنا
عند الله تعالى لعدم التصديق وهذا القول هو المروي عن ابي حنيفة وهو
مختار ابي منصور الماتريدي واصح الروايتين عن الاشعري وتمسكوا
بان الايمان في اللغة هو التصديق فقط وهو عمل القلب دون اللسان
فاطلاق لفظ الايمان على غير التصديق اخراج عن موضوعه لغة وعرفا
وبان الشيء لا يوجد الا بوجود ركنه والذي آمن موصوف
بالايمان على التحقيق من حين آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون
مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به ولا وجود للاقرار حقيقة
في كل لحظة فدل انه مؤمن لوجود التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد
امثاله او لبقاء الاعراض الا ان الله تعالى اوجب الاقرار ليكون
شرطا لاجراء احكام الدنيا عليه اذ لا وقوف للعباد على ما في القلب
فلا بد لهم من دليل ظاهر يمكنهم بناء الاحكام عليه والنصوص معاضدة لهذا القول

ايضا

ايضا كقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان
وقوله عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك ثم اعلم انه ليس المراد من التصديق
المعتبر في الايمان مجرد معرفة نسبة الصدق الى محمد عليه السلام او
الى خبره ووقوعها في القلب من غير اذعان وقبول فان
كثيرا من الكفار يعرفون صدقه عليه السلام ويقع في قلوبهم نسبة
صدقه يقينا ولا يصدقونه عنادا واستكبارا كما قال تعالى
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
بل المراد منه اذعان تلك النسبة وقبولها واطمئنان النفس
بها بترك التكبر والعناد وبناء الاعمال عليه بحيث يصح ان يطلق
عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وقد اختلفوا في ان
هذا التصديق المعتبر في الايمان هل هو من قبيل الافعال الاختيارية
او من قبيل العلوم والادراكات التي هي من مقولة الكيفيات
النفسانية فذهب بعضهم الى انه فعل اختياري لانه عبارة
عن التسليم والقبول وهو من مقولة الفعل ولان العلم حاصل
للمعاندين من الكفار دون التصديق المعتبر في الايمان فعلم انه
غير العلم ولان الايمان مامور به مثاب عليه والمامور به
لا بد ان يكون فعلا اختياريا وكذا المثاب عليه ثم اختلفوا
في تفسير ذلك الفعل الاختياري ففسره بعضهم بربط القلب بالاختيار
على ما علم من اخبار المخبر وفسره بعضهم بنسبة الصدق الى المخبر بالاختيار
وكل من الربط الاختياري والنسبة الاختيارية امر من قبيل الفعل
يحصل باختيار المصدق وذهب المحققون الى انه من قبيل العلوم

والادراكات التي هي من مقولة الكيفيات النفسانية او الانفعال
ثم اختلفوا فيه الى فريقين فرقة ذهب الى انه نوع من التصديق
المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل كتب المنطق
وهو التصديق الخاص المقيد بقيود كالكسب والاختيار وترك
الجحود والاستكبار والتصديق المنطقي اعم منه وفرقة اولى
ذهب الى انه عين التصديق المنطقي لا نوع منه وهذا هو الحق
الذي تقرر عليه راي اكثر المحققين وبه جزم العلامة التفتازاني
في مواضع وذلك لانا لا نفهم من لفظ التصديق في اللغة وعرف
المنطق وعرف الشرع الا نسبة الصدق الى المخبر ولا نفهم من تلك
النسبة ايضا الا اذعانها وقبولها وادراكها بالقلب من غير
ان يتصور هناك فعل وتاثير من القلب اصلا ولا شك ان هذه
كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار وقد يحصل بدونهما
فغاية الامر انه يشترط في التصديق المعتبر في الايمان ان يكون
تحصيله بالكسب والاختيار على ما هو قاعدة المامور به واما
ان يكون هذا فعلا وتاثيرا من النفس لا كيفية لها وان يكون الكسب
والاختيار معتبرا في مفهومه حتى يكون نوعا خاصا من التصديق
المنطقي فممنوع بل عدم دخوله في مفهومه معلوم قطعا لان لفظ التصديق
انما يطلق على ما اعتبر في الايمان بالمعنى المعتبر في اللغة اذ الاصل عدم
النقل وكل من الكسب والاختيار غير معتبر في معناه اللغوي قطعا
فان قيل لا شك ان الايمان في الشرع هو التصديق بامور مخصوصة
وفي اللغة هو التصديق المطلق فيكون من المنقولات الشرعية قلنا

هذا

هذا ليس نقلا من معنى لفظ التصديق اللغوي الى معنى اخر بل معناه
في اللغة والشرع واحد وهو المعبر عنه في الفارسية بگرويدن
غاية الامر بيان الفرق بينهما باعتبار متعلقهما لا باصل المعنى فان
متعلقه في اللغة عام وفي الشرع خاص واما ما قيل ان الايمان
مامور به فيكون فعلا اختياريا فكلا ممنوع اذ كثيرا ما يكون العلم
مامورا به ايضا نحو فاعلم انه لا اله الا الله وكذا ما قيل ان العلم
حاصل للكافر المعاند دون الايمان فيكون فعلا ممنوع ايضا
اذ لا يلزم من حصول مطلق العلم للكافر حصول التصديق
المعتبر في الايمان له حتى يلزم ان يكون فعلا فان قيل ان التصديق
المنطقي يعم اليقين والظن والمطلوب في الايمان اليقين
والقطع وايضا ان التصديق المنطقي يتعلق بجميع النسب
غير المؤمن به فيكون اعم من التصديق المعتبر في الايمان فلا يكون
عين المنطقي قلنا ان اردت باليقين والقطع عدم تجويز
النقيض حالا ومالا فلا نم لزومه في الايمان وان اردت به الجزم
الذي ليس معه احتمال النقيض بالفعل حالا فلا ينافي الظن بل
يجامعه ولا شك انه يكتفى به حيث كان لا يخطر معه احتمال النقيض
على ما ذكره في المواقف مع تنبيه العقول بانه لا بد في الايمان من التصديق
والاذعان وليس المراد بكونه عينه كونه هو هو في جميع الوجوه
بل كونه عينه في اصل المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق في اللغة
وان كان بينهما فرق بحسب المتعلق والاعمال اي الطاعات جزء داخلة
فيه اي في حقيقة الايمان لقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات

لان العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وعدم دخول
المعطوف في المعطوف عليه ولان الاعمال لو كانت داخلة في الايمان
لما استقام قوله ايمان الياس لا ينفع اذ المراد بالايمان في قوله
هذا هو التصديق والاقرار اذ لا احتمال للاعمال ثمة خلافا للمعتزلة
فانهم قالوا الاعمال داخلة في الايمان ولهذا قالوا ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن كما تقدم مع جوابه واما ما نقل عن الشافعي من دخول
الاعمال في الايمان فمراده الدخول في كمال الايمان لا في حقيقته
ولا يزيد اي الايمان ولا ينقص لانه عبارة عن التصديق
البالغ حد الجزم وذلك لا يقبل التفاوت اصلا لا بحسب ذاته
لان التفاوت فيه انما هو لاحتمال النقيض وهو ينافي الجزم
فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه ايضا لان متعلقه جميع ما علم بالضرورة
مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد
وتفاوت والا لم يكن جميعا خلافا لبعض الاشاعرة والمعتزلة
فانهم قالوا بزيادته مستدلين بقوله تعالى زادتهم ايمانا وقوله تعالى
ويزداد الذين امنوا ايمانا ونحو ذلك واجيب عنه بانه يحتمل ان يكون المراد منه
الزيادة بالنسبة الى عصر النبي عم لانه ما كان يوم في عصر النبي عم
الا ويتجدد فيه فرض وحكم وينزل فيه اية ويؤمنون به واما
بعد عصره عم فلا يتصور تلك الزيادة ويحتمل ان يكون المراد منه
الزيادة بتجدد الامثال فان بقاء الايمان انما يتصور بتجدد
الامثال لكونه عرضا ويحتمل الزيادة من حيث ثمرة الايمان واشراق
نوره في قلب المؤمن ولا ينفع اي الايمان حال الياس اي معاينة

العذاب

العذاب اي حال الغرغرة لقوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا
باسنا ولانه لا يبقى ح للعبد قدرة وتصرف في نفسه والايمان
بها حتى يستدل بالشاهد على الغائب ويقبل ما جاء به لان هذه
الحالة اول احوال الاخرة فليس ايمانه الا دفع عذاب معاين
لا ايمان بالغيب وعند طلوع الشمس من مغربها لقوله عليه السلام
ان للتوبة بابا مفتوحا فلا تزال مقبولة حتى يطلع فاذا طلعت
الشمس من مغربها اغلق وامتنعت التوبة على من لم يكن تاب قبل
ذلك وهذا معنى قوله تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا ولان
الايمان بالغيب ارتفع في ذلك الوقت لتيقنه بامر الاخرة
ولو امتدت ايام الدنيا بعد ذلك الوقت الى ان ينسى هذا
الامر او ينقطع تواتره ويصير الخبر عنه احادا فمن اسلم
في ذلك الوقت لم يقبل ايمانه ولا توبته ومن تاب بعد ذلك
الوقت وامن قبل عند بعض اهل السنة واختاره القرطبي
والاكثر على انه بعد ان اغلق الباب عند طلوعها من مغربها
لم يفتح بعد ذلك الى يوم القيمة فلا يقبل ايمانه ولا ينفع بعد ذلك
اصلا واختلفوا في قبول التوبة حال الياس وحال طلوع
الشمس من مغربها واكثر الماتريدية على انها مقبولة للاستصحاب
وقالت الاشاعرة على انها غير مقبولة كما ذكر في ايمان الياس
والمختار هو الاول عملا بالاستصحاب في الموضعين اي ابقاء الكافر
على كفره والمؤمن على ايمانه ويصح ايمان المقلد وليس المراد من المقلد

عوام الناس الذين نشأوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى
وتواتر عندهم حال النبي عم وما اتى به من المعجزات ولا الذين
يتفكرون في خلق السموات والارض والليل والنهار فانهم كلهم
من اهل النظر والاستدلال حتى قال ابو منصور الماتريدي
اجمع اصحابنا على ان العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى وانه
ان بعضهم يكتفون بالدليل الاجمالي وهو يجري في صاحبه في حقيقة
التقليد لا في ذروة الاستدلال وليس عليه الاستدلال على كل مسئلة
مسئلة الا عند الحاجة الى التفصيل بل المراد به من نشأ في شاهق جبل
او زمان فترة ولم تبلغه الدعوة ولم يتفكر في ملكوت السموات
والارض والليل والنهار فاخبره واحد بما يفترض عليه اعتقاده
وباياته فصدقه بما اخبره بمجرد اخباره من غير نظر واستدلال على
ما صرح به في شرح الطوالع وغيره ومن لم يعرف محل النزاع يقع
في غلط عظيم واما اذا لم يصدقه فيما اخبره بل جعل ذلك قلادة
في عنق المخبر بان قال ان كان ذلك حقا فامنت به والا فوباله
عليك فهذا المقلد ليس بمؤمن بالاتفاق لانه شاك واختلفوا
في محل النزاع الى فرق فقال اكثر الماتريدية ان ايمان المقلد
صحيح ولكنه عاص بترك النظر سواء كان له قابلية للنظر اولا
فان قيل ان التصديق لا يتصور بدون العلم ولا علم للمقلد لانه
اعتقاد جازم مطابق للواقع مستند الى ضرورة او استدلال
والمقلد ليس كذلك قلنا المعتبر في التصديق هو اليقين
بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع سواء كان عن ضرورة او استدلال

اولا

اولا بهذا او لادراك بل ربما يجعل الظن الغالب العاري عن احتمال النقيض
في حكم اليقين وهذا الظن يحصل للمقلد وقال بعض الماتريدية ان ايمان
المقلد صحيح وعاص بترك الاستدلال ان كان له قابلية للنظر لان من لا قابلية له
معذور وقال ابو الحسن الاشعري واصحابه ان ايمان المقلد لا يصح الا بعد
ان يعرف كل مسئلة بعقله وان لم يعبر عنه بلسانه فهو يجادل الخصم
ولا يخفى عليك ان هذا القول منهم مخالف لمذهبهم من نفي الحسن
والقبح العقليين وقال عبد القاهر البغدادي ان المقلد وان لم
يكن مؤمنا عند الاشعري على الاطلاق فليس بكافر ايضا لوجود
التصديق بل هو عاص بتركه النظر والاستدلال فيعفو الله تعالى
او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري
بعدم صحة ايمان المقلد انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال
عند من يقول ان الاعمال داخلة في كمال الايمان وان قال الاشعري لا يقول
بالمنزلة بين المنزلتين ولا يجوز دخول غير المؤمن الجنة فيقع هذا
لاخلاف بيننا وبين الاشعرية واما ما نقل عن الحسن الرستغفني
وابو عبد الله الحليمي من انه ليس شرط في ايمان المقلد ان يعرف كل مسئلة
بالدليل العقلي كما قاله الاشاعرة بل لا بد ان يبني اعتقاده على قول
الرسول بعد معرفته بدلالة المعجزة وهذا القدر كاف لصحة ايمانه
انتهى فليس فيه شيء من محل النزاع لان النزاع فيمن لم يبلغه الدعوة
وخبر الرسول ولا ينبغي الاستثناء فيه اي في الايمان بان يقول
انا مؤمن ان شاء الله تعالى بل يقول انا مؤمن حقا وعليه جمهور
الماتريدية وهو المروي عن ابي حنيفة لان الايمان تصديق قلبي وهو امر

معلوم لا يقبل التردد عند تحققه ومن تردد فيه لم يكن مؤمنا لعدم حصول
التصديق وقالت الاشاعرة وهو المروي عن ان فيجوز
ادخال الاستثناء فيه للتبرك واحالة الامور الى مشية الله تعالى
والتبري عن تزكية النفس والاعجاب بحاله والتردد في العاقبة
لا في الحال لان التردد في ايمانه في الحال كفر بالاتفاق ولا يخفى
عليك ان هذه التاويلات انما يفيد مجرد الصحة لا اختيار قوله
انا مؤمن ان شاء الله تعالى على قوله انا مؤمن حقا وهو الحق
وان قصد التبرك والتادب بذكر اسم الله تعالى لا يختص بالايمان
بل ينبغي في جميع احيانه واحواله هذا ولا اشتهر عن الاشعري
واصحابه بان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
بالخاتمة وان شيئا منها لا يتغير اصلا حتى ان من مات على الكفر
فهو كافر على الحقيقة من اول زمان وجوده وان كان طول
عمره على الايمان والطاعة وان من مات على الايمان فهو مؤمن
على الحقيقة من اول زمان وجوده وان كان طول عمره على الكفر
لا انه مؤمن اولا ثم تغير ايمانه بكفر او انه كافر ثم تغير كفره ايمانا
وبهذا الاعتبار جوزوا الاستثناء في الايمان بحمل مراده على الشك
في اثبات الموافاة لا في الايمان الثابت واشار الى رده بقوله
والسعيد قد يشقى بان يختار الكفر بعد الايمان والشقي
قد يسعد بان يختار الايمان بعد الكفر واعلم انهم اختلفوا في ان
السعادة والشقاوة هل يتبدلان او لا فذهب جمهور الماتريدية
الى الاول حتى قالوا ان ابليس كان مؤمنا موحدا حقيقة قبل عصيانه

ثم صار

ثم صار كافرا وقت عصيانه لان كلا من السعادة والشقاوة والايمان
والكفر من الافعال الاختيارية للعباد فيجوز عليها التبدل والتغير بخلاف ١٤٠
الاسعاد والاشقاء فانهما من صفات الله تعالى لانهما عبارتان عن
تكوين السعادة والشقاوة فلا يجوز عليهما التبدل والتغير
وذهب الاشعري واصحابه الى الثاني وقالوا انهما لا يتبدلان اصلا
وان ابليس كان كافرا حقيقة حين خلقه مستدلين بقوله تعالى
وكان من الكافرين بصيغة الماضي وبقوله عم السعيد سعيد
في بطن امه والشقي شقي في بطن امه واجاب اصحابنا عن الاية
الكريمة بان معناها انه صار من الكافرين بعد العصيان او انه
كان في علم الله تعالى من الكافرين بعد الايمان فسبق الكفر في العلم
لا في الخارج وعن الحديث بان معناه السعيد بالسعادة المنجية
التي يترتب عليها الثواب في الاخرة سعيد بتلك السعادة في
بطن امه والشقي بالشقاوة المهلكة شقي بتلك الشقاوة
في بطن امه ولا يلزم منه ان لا يطلق الكافر قبل ايمانه الذي مات
عليه كافرا حقيقة ولا ان لا يطلق المؤمن قبل كفره الذي مات
عليه مؤمنا حقيقة وقال بعض المحققين من اصحابنا ان هذا
نزاع لفظي لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى
التصديق في القلب على اليقين فلا شك انه حاصل في الحال وانه
يطلق عليه المؤمن والسعيد على الحقيقة وكذا الكفر والشقاوة
وان اريد به ما يترتب عليه النجاة والثواب والعقاب في الاخرة
اعني الايمان المنجي والكفر المهلك فهو لا يتبدل اصلا وانه في مشية الله تعالى

لا قطع لحصوله في الحال فمن جوز التبدل وقطع بحصوله اراد المعنى الاول
ومن لم يجوز التبدل وفوض الامر الى الله تعالى اراد المعنى الثاني
الايمان والاسلام واحد يعني انهما متساويان في الخارج لا
انهما مترادفان في المفهوم ولا نكفر احدا من اهل القبلة
وهم الذين اعتقدوا دين الاسلام اعتقادا جازما ونطقوا
بالشهادتين فانه من اقتصر على واحد منهما لا يكون من اهل القبلة
الا اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه كالاخرس او لعدم التمكن منه
كالمكره ولا بد من تقديم الشهادة بالوحدانية على الشهادة
برسالة محمد حتى لو عكس لم يصح اسلامه على ما نقله النووي عن
القاضي ابي الطيب في شرح المهذب واما الموالاة بينهما فحيث
لا يتراخى الثاني عن الاول ففيه خلاف فمنهم من اشترط ومنهم من لم
يشترط بذنب من الجوارح او من اعمال القلب سواء كان
مرتكبه من اهل الاهواء والبدع او لا الا بما يعلم منه نفي الصانع
القادر المختار كاعتقاد قدم العالم فانه يقتضي نفي الصانع القادر
المختار العليم كنفي علم الله تعالى بالجزئيات كما راه الحكماء او بما يعلم
منه شرك في الالوهية او في المعبودية او في الخالقية كما تقدم
تفصيله او انكار النبوة كالبراهمة او انكار ما علم مجيء محمد عليه السلام به
ضرورة كالحشر الجسماني وفرضية الصلوة والصوم او بصدور
شيء مما جعله الشارع امارة التكذيب كشد الزنار والقاء
المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمة الكفر قصدا وسب الانبياء
والصحابة وقذف عائشة واما لو قال الامام هذا حلال لترويج السلعة او تكلم بكلمة الكفر

وان كان

وان كان المنار لبره واما العينية على ما صرح به فخر الدين قاضي خان
ونصلي خلف كل بر وفاجر لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان
علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل البدع الغير المؤدية
بدعته الى الكفر من غير نكير وما نقل عنهم من المنع عن الصلوة خلف
المبتدع محمول على الكراهة لا على عدم الجواز ونصلي عليهما اذا
ماتا على الايمان اي من غير ما علم منه ما يوجب كفره شيء مما ذكر
للاثر والاجماع ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر لان
الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر ولذا قال ابو حنيفة ما قلت
بالمسح على الخفين حتى جاءني مثل ضوء النهار

فصل

كرامات الاولياء حق الولي هو العارف بالله تعالى المواظب
على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات
والشهوات النفسانية وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله
غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبعدم مقارنة
الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح ومتابعة النبي عن الاستدراج
وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روي ان مسيلمة الكذاب
دعا لاعور لان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة
عوراء ويسمى هذا اهانة واستدلوا على جواز الكرامة بانها ممكنة
وقدرته تعالى شاملة فيجوز صدورها وعلى وقوعها بوجهين الاول
ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام وانه كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا وقصة اصحاب الكهف وقصة
آصف والثاني ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل احادا من كرامات

الصحابة والتابعين ولا يصل الولي وان بلغ غاية في الولاية الى
حد النبوة لان الانبياء معصوم دون الاولياء ولان الانبيا
بعد اتصافهم بكمالات الاولياء متصفون بفضائل اخرى كالوحي
ومشاهدة الملك ولان كل ولي يلزمه المتابعة لنبي من الانبياء
والمتبوع افضل ولا لاحد سقط عنه التكليف لعموم الخطابات
الواردة في التكليف وللاجماع على ذلك كما ذهب اليه بعض
المباحيين من ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاء القلب
سقط عنه التكليف وبعضهم الى انه اذا بلغ هذه الحالة سقط
عنه العبادات الظاهرة وتكون عباداته التفكر وهو باطل
وافضلهم اى افضل الاولياء ابو بكر الصديق لانه صدق
النبي عم في نبوته وفي معراجه بلا تردد ثم عمر الفاروق لانه
فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان
ذو النورين لان النبي عم زوجه بنته رقية ولما ماتت رقية
زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عم لو كان عندي ثالثة
لزوجتها ثم علي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين هكذا وجدنا
كتب مشايخنا في بيان افضليتهم والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل
على ذلك لما حكموا بذلك والظن كاف في امثاله وخلافتهم على
هذا الترتيب ايضا لان الصحابة اجتمعوا يوم توفي رسول الله عم
قبل دفنه في سقيفة بني ساعدة واستقر رايهم بعد المشاورة على
خلافة ابي بكر ثم بعد وفاة ابي بكر استقر رايهم على خلافة عمر الفاروق
ثم بعد وفاته استقر رايهم على خلافة عثمان ثم بعد وفاته على خلافة علي رضي الله عنه

وما وقع

وما وقع بينهم من المخالفة والمحاربة لم يكن من نزاع في خلافة علي
رضي الله بل عن خطاء في الاجتهاد فان معاوية واتباعه
اعترفوا بان عليا افضل زمانه وانه لا احق بالامامة منه
بل امتنعوا عن طاعته شبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان
ومدة الخلافة بعد النبي عم ثلثون سنة ثم يصير ملكا وامارة
لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا
ولا يخفى عليك ان تلك المدة لا تكمل الا بضم ايام خلافة حسن ابن علي
الى ايام خلافة الخلفاء الاربع وذلك لانهم اختلفوا في مدة
خلافتهم فقال بعضهم انها تسعة وعشرون سنة وخمسة اشهر
وقال بعضهم انها تسعة وعشرون سنة وخمسة اشهر وخمسة عشر
يوما وهو مختار النووي وقال بعضهم انها تسعة وعشرون سنة
وستة اشهر واربعة ايام فاذا ضممت اليها مدة خلافة الحسن
قبل المعاوية بعد علي وهي سبعة اشهر على ما صرح به النووي
تتم ثلثين سنة فان قيل هذا ظاهر على القول الاول واما على
القولين الاخيرين فيلزم ان يكون الحسن جبارا وعلى ثلثين سنة في مدة
ملكا عضوضا لا خليفة على مقتضى ظاهر الحديث السابق اجيب عنه
بان المراد حصر السنة في ثلثين لا الايام فان قيل اتفقوا على خلافة
الخلفاء العباسية بعد ثلثين سنة اجيب بان المراد حصر الخلافة
الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة اصلا ويكف عن ذكر الصحابة
كلهم الا بخير لما ورد في الصحابة لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل
احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه اكرموا اصحابي فانهم خياركم

فلا يجوز اللعن على معاوية واصحابه لان غاية امرهم البغي والخروج
عن متابعة الامام بسبب الخطاء في الاجتهاد وذلك لا يوجب اللعن
واختلفوا في اللعن على يزيد بن معاوية فمنهم من جوزه ومنهم
من منعه ومنهم من سكت والاكثر على جوازه لامره بقتل الحسين
ونشهد بالجنة لاعيان العشرة المبشرة بها وهم ابو بكر وعمر وعثمان
وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن وقاص وسعيد بن
زيد وابو عبيدة بن جراح وذكر البخاري في الايضاح ان فاطمة سيدة
نساء اهل الجنة والحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وانما خص
العشرة بالذكر لكون حديثهم اشهر لا للحصر وكذا نشهد بالجنة لشهداء
احد واهل بيعة الحديبية لكن لا باعيانهم والمجتهد قد يصيب
وقد يخطي واعلم انهم اختلفوا في المسائل المجتهد فيها اي المسائل
الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها على اقوال الاول انه ليس لله تعالى فيها
قبل الاجتهاد حكم معين بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد وهم القائلون
بان كل مجتهد مصيب وهم الاشعري واصحابه والمعتزلة والثاني
ان له تعالى في كل واقعة حكما معينا قبل الاجتهاد ولكنه لا دليل عليه ولا امارة
من الله تعالى بل هو مثل دفين يعثر عليه الطالب بطريق الاتفاق فمن
وجده فله اجران ومن اخطاء فله اجر وهو قول المتكلمين وطائفة من الفقهاء
والثالث ان له تعالى فيها حكما معينا وعليه امارة وهو المروي عن ابي ح
والشافعي واختاره عامة الماتريدية وافترقوا فيه فرقتين فرقة
قالوا ان المجتهد مامور بطلبه واصابته وفرقة قالوا انه لم يكلف باصابته
لخفائه وغموضه والرابع ان له تعالى فيها حكما معينا وله عليه دليل قطعي والمجتهد

مكلف

مكلف بطلبه وان لكل منهم في المفصلات ويجب على من ليس اهلية الاجتهاد
ان يلتزم مذهبا معينا ويعتقد ان مجتهده ارجح من غيره او مساوله
وانه على الصواب لان قول المجتهد في حقه كالادلة في حق المجتهد فكما
يجب الاخذ بالراجح من الادلة في حق المجتهد كذلك يجب عليه الاخذ بالراجح
في اعتقاده ثم لا ينتقل منه اي مما التزم مذهبا الى اخر اختلفوا
فيه على اربعة اقوال الاول وهو المختار انه اذا التزم مذهبا معينا
كمذهب ابي حنيفة مثلا لا يجوز ان ينتقل منه الى مذهب اخر بلا ضرورة
اذ لو قلنا بجواز انتقاله الى غيره يتبع الرخص في المذاهب بان ياخذ
من كل منها ما هو الاهون الثاني انه يجوز لان التزامه مذهبا معينا التزام
ما لم يلزم فلا يكون ملزما الثالث لا يجوز في بعض المسائل ويجوز في بعضها
توسطا بين القولين الرابع يجوز في غير ما عمل به لا يجوز
فيما عمل به لان العامي اذا عمل
بقول مجتهد لا يجوز له الرجوع
عنه الى غيره
لاتفاقهم ذلك
القول
تم تم
تم
بعون
الله